VOLKSUNIVERSITEITS
= BIBLIOTHEEK =

WIJSBEGEERTE VAN DEN ISLAM

DOOR

Dr. T. J. DE BOER

Hoogleeraar te Amsterdam.

Geb. f 2.50, — 6 nummers naar keuze à f 2.25

ERVEN F. BOHN
V.U.B.
HAARLEM

V. U. B.

Thans zijn verschenen:

1. Prof. J. C. VAN EERDE, Inleiding tot de volkenkunde van Ned.-Indië. Geïll.
2. Prof. Dr. J. J. SALVERDA DE GRAVE, Italië's letterkunde.
3. Prof. Dr. F. J J. BUYTENDIJK, Psychologie der dieren. Geïll.
4. Dr. G. HOLST, Electrische lichtbronnen en hare eigenschappen. Geïll.
5. Dr. E. B. KIELSTRA, De vestiging van het Nederlandsche gezag in den Indischen Archipel.
6. Prof. Mr. J. VAN KAN, Inleiding tot de Rechtswetenschap.
7. Dr. K. H. E. DE JONG, De magie bij de Grieken en Romeinen.
8. Prof. A. J. P. VAN DEN BROEK, Ontwikkelingsgeschiedenis van den mensch. Geïll.
9. Dr. J. D. BIERENS DE HAAN, Hoofdfiguren in de Geschiedenis van het wijsgeerig denken.
10. Prof. Dr. T. J. DE BOER, Wijsbegeerte van den Islam.
11. Prof. Dr. D. C. HESSELING, Geschiedenis der Nieuw-Grieksche Letterkunde.
12. Prof. Dr. J. D. VAN DER WAALS, De Wereld-aether. Geïll

Spoedig verschijnen:

JUST HAVELAAR, Het sociaal Conflict in de beeldende Kunst. Geïll.

Prof. Dr. TH. J. STOMPS, Erfelijkheid en Chromosomen. Geïll.

Prof. Dr. G. J. THIERRY, Beknopte Geschiedenis van Vóór-Azië in de Oudheid.

V.U.B.

Hans von Staden.

DE WIJSBEGEERTE IN DEN ISLAM

VOLKSUNIVERSITEITS BIBLIOTHEEK

onder redactie van de Vereeniging „V. U. B."

Prof. Dr. J. DE ZWAAN, Groningen, *Voorzitter*; Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM, Amsterdam, *Ondervoorzitter*; Dr. N. ADRIANI; Prof. Mr. D. VAN BLOM; Prof. Dr. J. BOEKE; Prof. Dr. H. BOLKESTEIN; Prof. Dr. F. J. J. BUYTENDIJK; RADEN Dr. HOESEIN DJAJADININGRAT; H. J. G. JANSSEN VAN RAAY; Prof. Mr. J. VAN KAN; Prof. Dr. J. W. PONT; Prof. Mr. N. W. POSTHUMUS; Prof. Dr. A. H. M. J. VAN ROOY; Prof. Dr. C. SNOUCK HURGRONJE; Prof. IR. J. A. G. VAN DER STEUR; Dr. H. H. ZEIJLSTRA Fzn., Deventer, *Secretaris*.

11

HAARLEM
DE ERVEN F. BOHN
1921

DE WIJSBEGEERTE IN DEN ISLAM

DOOR

Dr. TJ. DE BOER

Hoogleeraar aan de Universiteit van Amsterdam

HAARLEM

DE ERVEN F. BOHN

1921

INHOUD.

		Blz.
Ter Inleiding		1
Hoofdstuk	I. De Koran	5
„	II. De Plichtenleer	26
„	III. De Geloofsleer	35
„	IV. Eklekticisme	60
„	V. De nieuwplatcnische Aristoteles	107
„	VI. De Mystieken	146
„	VII. De wijsbegeerte in het Westen	187
Besluit		221
Litteratuur		225
Register		231

TER INLEIDING.

In de middeneeuwen stonden Islam en Christendom niet enkel als godsdienstige gemeenschappen, maar ook als wereldlijke machten tegenover elkaar. De Kruistochten, die over 't algemeen meer de verbeelding van de menschheid dan haar werkelijken toestand hebben beïnvloed, konden het evenwicht tusschen het Oosten en Europa niet duurzaam verbreken. Wel werden later de Mooren uit Spanje verdreven, maar te Konstantinopel trokken de Turken binnen. Dientengevolge was Turkije in de 16e eeuw de sterkste militaire staat van Europa geworden, en nog in het laatst van de 17e eeuw stonden zijn legers voor de poorten van Weenen.

Sedert dien tijd is er echter veel veranderd. Overal schijnt de politieke en militaire macht van den Islam in verval te zijn of ten ondergang te neigen. Turkije, het rijk van den Chalief, is thans bijna geheel tot een Klein-Aziatisch gebied beperkt. En van de meer dan 200 millioen Moslims, die er volgens schatting zijn, kunnen

slechts weinigen zich nog politiek onafhankelijk noemen.

En hoe staat het op geestelijk gebied? Zeker is de Islam nog voor millioenen van zijn aanhangers een godsdienstige macht van groote beteekenis. Maar wie eigenaardig moslimsche kunst, wetenschap en wijsbegeerte in haar ontwikkeling en bloei wil leeren kennen, moet naar de middeneeuwen teruggaan. Het politiek en militair zoo machtige Turkije van de 16e eeuw was in geestelijke beschaving reeds de mindere van het christelijk Europa, zij het dan ook niet in alle opzichten. Wel kan men zeggen dat, sedert de heerschappij van Mongolen en Turken, d. i. ongeveer sedert de 13e eeuw, de Islam, althans wat zijn intellektueele kultuur betreft, grootendeels teert op het verleden.

Het schijnt een noodlot te zijn als dat van de betooverde Koperen Stad, waarvan het verhaal in 1001 nacht is te lezen [1]). Een stad die in opperste schoonheid en levensvreugde is verstijfd en nu aan de volgende geslachten, tot lof van Allah die eeuwig blijft, de vergankelijkheid van het aardsch-menschelijke predikt. Waar is al haar macht en heerlijkheid gebleven? De geschiedenis leert het: de groote koningen vallen, hun koninkrijken gaan te niet.

Dezen somberen toon hooren we veel in de

---

[1]) Nacht 567—577.

literatuur van het Oosten. Maar laten we niet te spoedig aan het noodlot gelooven. De geschiedenis spreekt ook van zich ontwikkelend leven. En wij zullen, de geschiedenis raadplegende, zien dat vooral de eerste eeuwen van den Islam een tijd van rijken geestelijken bloei zijn geweest. Waarom zouden zulke tijden niet kunnen terugkeeren?

Het gezegde moge echter verklaren, waarom het volgende overzicht geen plaats inruimt voor die tallooze schrijvers van de laatste eeuwen, wier werken geen andere beteekenis bezitten dan overlevering van schoolsche wetenschap te zijn.

HOOFDSTUK I.

DE KORAN.

De beginselen van den Islam zijn zeer eenvoudig. Onder een weinig ontwikkeld volk van reizende kooplieden en trekkende Bedoeïenen treedt de ongeletterde Mohammed op als Profeet. Hij heeft een openbaring van Allah, die hem door den engel Gabriël is overgebracht. Het nationaliteitsbeginsel huldigend treedt hij zeer bepaald op als *arabisch* Profeet. Allah, zoo verkondigt hij, wendt zich door hem tot het arabische volk, hij brengt aan dit volk een arabisch boek. Het is zeer twijfelachtig of Mohammed ooit aan het internationale van zijn godsdienst of aan de uitbreiding van zijn gebied tot een wereldrijk gedacht heeft. Toen hij stierf, hadden nog niet eens alle Arabieren hem als Profeet en Vorst erkend.

De leer van den Koran is op dit punt vrij duidelijk: tot ieder volk wordt, vroeger of later, een eigen Profeet gezonden en elke tijd ontvangt zijn bizonder boek, d. i. zijn openbaring van God.

Tot de andere volken der aarde zijn reeds vroeger profeten gekomen, zooals b.v. Noach, Mozes, Jona, Jezus, enz. Op dezelfde wijze nu en met wezenlijk dezelfde openbaring gelooft Mohammed te komen tot zijn arabisch volk, een volk dat tot dusver van Allah's wil en weten onkundig was. Het leefde in heidensche dwaling en onwetendheid, maar nu schijnt voortaan in den Koran het licht der waarheid. Er is nl. bij Allah een eeuwig boek, het boek der openbaring, de „moeder van het boek" heet het, d. w. z. het origineel, waarvan de openbaringsboeken van de verschillende volken, o. a. Oud en Nieuw Testament, de kopieën zijn. Een arabische kopie is de Koran. Zij die met een schriftelijke openbaring begiftigd zijn heeten daarom in den Koran „het volk van het boek", dat zijn „degenen die weten". Mohammed, zelf geen schriftgeleerde, begon met eerbied te hebben voor zulke volken, en bij zijn volk eerbied te veronderstellen voor het boek. Aanvankelijk echter kende hij van Jodendom en Christendom alleen iets door mondelinge overlevering, in elk geval uit troebele bron, niet uit hun echte heilige geschriften. De door hem veronderstelde overeenstemming van zijn prediking met den inhoud van Oud en Nieuw Testament had hij beschouwd als het wonder van zijn profetische zending. Toen hem later bleek dat er verschil bestond, moest hij de joodsche en christelijke

oorkonden wel voor vervalscht verklaren, omdat Allah zich zelf niet tegenspreekt. Voor het bewustzijn van de geloovige gemeente van den oorspronkelijken Islam is dan ook de Koran de eenige volkomen openbaring en Mohammed de laatste Profeet. Het geloof dat er na hem een nieuwe Profeet, een Mahdi, zal komen, is uitgegaan van de Sjî'ieten. Het heeft echter, in vervolg van tijd, ook ingang gevonden in den orthodoxen Islam.

Wij nemen hier den Koran zooals hij zich zelf geeft, als openbaring van goddelijke wetenschap aan het arabische volk. De inhoud daarvan is een religieus-ethisch weten omtrent hetgeen de mensch heeft te gelooven en te doen of te laten. Dit is nl. de beteekenis van den Islam: onderwerping aan Allah en zijn Profeet in het vervullen van godsdienstige plichten om aan de Hel te ontkomen en het Paradijs te kunnen binnengaan.

Tweeërlei wordt in den Koran met den meesten nadruk op den voorgrond gesteld: 1°. er is geen God dan Allah en Mohammed is zijn Gezant; en 2°. (in den eersten tijd was dit wel de hoofdzaak) de wereld vergaat, de Dag des Oordeels is nabij, bekeert u dus tot Allah, enz. Wat het eerste, de leer van monotheïsme en profetisme betreft, dankt Mohammed veel aan joodsche overlevering, terwijl hij voor zijn prediking van opstanding, laatste oordeel

en wat daarop volgt veel aan christelijke sekten van het Oosten heeft ontleend. Wetenschap in theoretischen zin of wijsgeerige beschouwingen moet men dus in den Koran niet zoeken; ook is daar heel weinig bespiegelende mystiek te vinden. Er worden een paar spreuken aangehaald van den wijzen Lokmân, die vermaningen geeft aan zijn zoon, in den trant van Salomo's wijsheid. Er zijn misschien enkele uitspraken van oude gnosis of mystiek opgenomen, zooals b.v. deze, dat Allah is het licht van de hemelen en van de aarde. Maar dat is ook zoowat alles. De ongeletterde Profeet heeft zeker van wijsbegeerte in griekschen zin nooit iets vernomen, al legt de latere overlevering hem de woorden in den mond: het eerste schepsel van Allah is het Weten of het Verstand (de Rede). De wetenden van het arabische volk, het waren zijn waarzeggers en dichters, en Mohammed beklaagde zich over de laatsten, dat zij hem het leven moeilijk maakten. Dichters, zoo zeide hij in onbewuste overeenstemming met Plato, zijn menschen die zeggen wat ze niet doen. Waren er in zijn omgeving wijsgeeren van eenige bekendheid en invloed geweest, dan zou hij waarschijnlijk te hunnen opzichte beweerd hebben, dat zij zeggen hetgeen ze niet weten.

Het arabische volk waaronder Mohammed optrad leefde volgens oudvaderlijk gewoonterecht, in geslachten of stammen georganizeerd.

Elke stam had zijn woon- en weideplaatsen, zijn eigen overleveringen en zijn veeten met andere stammen. Traden er dichters onder hen op, ze stonden in dienst van hun stam. Zij verheerlijkten de deugden van hun geslacht, de heldendaden van hun stamgenooten, vergaten ook hun eigen lof niet, en vierden hun hoogsten triomf door smaad- en schimpgedichten tegen vijandige stammen voor te dragen. Tegen zulke eeuwige stamveeten en haar gevolgen trad Mohammed in beginsel op en hij heeft ook in de praktijk wel eenige verzachting en verbetering van barbaarsche zeden bereikt. In beginsel richtte zijn prediking zich niet tot één stam, maar tot het geheele arabische volk in het algemeen en tot de enkele leden van dat volk in het bizonder. Eerst deed hij dat onder bescherming van zijn eigen geslacht, bij het heiligdom van Mekka, dat reeds vóór Mohammed in sommige tijden van godsvrede tot een verzamelplaats voor alle stammen was geworden en den kooplieden een veilige marktplaats verzekerde. Doch te Mekka vond de Profeet voorloopig weinig gehoor. Met enkele getrouwe aanhangers trok hij daarom naar Medina (d. i. de stad, nl. van den Profeet), waar hij stierf en begraven werd, nadat hij ongeveer geheel Arabië aan zijn wereldlijk en geestelijk gezag had onderworpen. Door dien uittocht naar Medina (622), waarmee de Mohammedaansche

tijdrekening begint, zijn feitelijk de enge banden van bloed- en stamverwantschap verbroken. In beginsel reeds vroeger en nu nog sterker richt de Profeet zijn woord tot allen en tot de enkelen. Hij eischt persoonlijk geloof en persoonlijke zedelijkheid. Geen beladen ziel — zoo wordt uitdrukkelijk en herhaaldelijk in den Koran geleerd — zal de last van een andere dragen, maar op den grooten Dag des Oordeels zal ieder verantwoordelijk zijn voor zich zelf. „O, mijn volk, vrees uwen Heer en dien Dag waarop de vader niets kan doen voor den zoon noch de zoon voor den vader!"

Wat aldus persoonlijk op ethisch-religieus gebied geldt, dat moet ook wel in het gewone burgerlijke leven recht zijn. Jonggeborenen hebben een recht om te blijven leven. De arabische zede die, bizonder ten opzichte van meisjes, toeliet om ze ter dood te brengen, wordt streng veroordeeld. Ook een andere oude zede van den stam, de kollektief werkende bloedwraak, vindt afkeuring, is ten minste door Mohammed zeer beperkt (zie blz. 18).

Eenerzijds hebben we hier dus een hoogere waardeering van het enkele, persoonlijke leven, anderzijds, daarmee samengaande, een uitbreiding van de gemeenschap. Geloofsgemeenschap gaat boven stam- of bloedverwantschap. Het geheele arabische volk moet zijn één broederschap, één door den Islam, één onder zijn Profeet.

Dat is het ideaal. Het is niet het doel van dit werk om de geschiedenis, die het nergens in volkomen werkelijkheid laat zien, te beschrijven. Evenmin kan dit ideaal of de verdere inhoud van Mohammeds prediking tot een gedachtensysteem worden gemaakt. De theologen hebben later getracht het te doen en zij hebben daarbij allen, in verschillende mate, gebruik gemaakt van de kunst der veelduidige en overdrachtelijke uitlegkunde. Den heiligen tekst uitleggende hebben ze er dikwijls hun eigen gedachten ingelegd.

Voor ons doel is het alleen van belang, te wijzen op die gedachten van den Koran, die, als toekomstige punten van aanraking tusschen geloofsleer en wijsbegeerte, voor de ontwikkeling van het denkleven in den Islam van beteekenis zijn geweest.

Wij stellen dus de vraag: wat zegt de Koran in het algemeen 1°. over de wereld, 2°. van den mensch, en 3°. van God?

I. Volgens Mohammed's prediking is het einde der wereld nabij, om haar moet men zich dus niet te zeer bekommeren. De Moslims gebruiken nog altijd gaarne de overgeleverde uitdrukking, dat de wereld niet den vleugel van een mug waard is. Toch heeft ze als schepsel van Allah haar beteekenis. De wonderen van de natuur zijn bewijzen van bovenmenschelijke kracht.

Hemelen en aarden, met planten, dieren en menschen, verder heel de geestenwereld, hemelsche geesten, geesten van vuur, luchtgeesten, aardegeesten, engelen en duivelen, vrome geesten en goddelooze demonen, allen zijn ze schepselen van God Almachtig. Het grootste en het geringste, Allah schiep het en houdt het in stand, zoolang hij wil. Geen zandkorreltje ontgaat hem. Altijd weer wijst de Profeet den mensch op de wonderwerken van Allah. Mohammed zelf doet geen wonderen en hij is geen heilige. Hij kent zich zelf als een zwak werktuig van God. Hij is een van die groote gevoeligen, met een hart vol liefde tot zijn volk, sympathie en antipathie wekkend, wisselend van stemming, maar volgens eigen getuigenis een mensch onder menschen [1]). Wanneer tijdgenooten hem vroegen om de echtheid van zijn zending en de waarheid van zijn prediking aangaande Allah en den Dag des Oordeels door wonderteekenen te bekrachtigen, dan wees hij in de eerste plaats op het eenige wonder, waarvan hij slechts het instrument was, d. i. op Allah's openbaring in den Koran. Alleen Allah doet wonderen: er is geen kracht en geen macht dan bij Allah! Mohammed doet niets dan de groote werken van Allah verkondigen, om

---

[1]) Eerst de overlevering van de moslimsche gemeente heeft hem tot een heilige gemaakt, die wonderen deed. Een schare van mindere plaatselijke heiligen zijn later gevolgd.

zijn volk tot geloof en gehoorzaamheid op te wekken.

Maar behalve op den Koran wijst hij daarbij op de leiding Gods in de geschiedenis van de volken en op de wonderwerken in de natuur [1]). In de hemelen en op de aarde kunnen verstandigen de teekenen vinden van Allah's macht. Hij maakte de zon voor den dag en de maan om des nachts den weg te wijzen langs de paden der aarde. Uit de wolken laat Hij den regen stroomen, die het gras doet spruiten in de dorre woestijn en het koren groeien en palmboomen, behangen met trossen van dadels. En de zee is van Hem: wonderlijk, als heuvelen hoog komen de schepen aanzeilen, wanneer Allah Zijn wind laat waaien, en wanneer Hij dien terugroept, liggen ze als dood. Maar het grootste wonder is de mensch zelf, de vorming van het embryo in den moederschoot, de ontwikkeling van het kind tot jongeling, tot man, schoon, krachtig en wijs, tot grijsaard dan, terug naar een jammerlijken toestand, waarin men vergeet wat men vroeger heeft geweten. Het komt alles van Allah en alles keert tot Hem terug!

Wel is de wereld er om den mensch, ook de geestenwereld. Zoo is indertijd de Satan van een vurigen lichtengel een zwarte duivel geworden, omdat hij den mensch, het wonder-

---

[1]) Vgl. b.v. Soere 6.

baarste schepsel Gods, geen eerbied wilde bewijzen. Maar met den mensch is toch alles om Gods wil, uit en door en tot Hem.

II. Van den mensch nu is het voornaamste deel zijn ziel of geest. De zielen van alle menschen — zoo stelt de Koran het voor — zijn tegelijk met of in de ziel van Adam geschapen. Verder wordt elke bizondere ziel, bij de vorming van een menschelijk embryo, met haar lichaam vereenigd, en deze daad van Allah wordt ook wel een tweede schepping genoemd. Daarbij wordt ze geplaatst in het hart, want dit en niet het hoofd geldt als de zetel der ziel. Vandaar dat de meest gebruikelijke omschrijving voor wat men tegenwoordig het bewustzijn of het psychische leven pleegt te noemen, in den Koran luidt: het hart, het gehoor en het gezicht, of ook wel: gehoor, gezicht en hart. In het hart zetelt met name het religieuze weten, geloof of ongeloof. Menschen, die Allah in ongeloof of zonde wil laten, dien verzegelt, vernauwt of verhardt hij het hart, en dien sluit hij ooren en oogen toe. Maar de harten der geloovigen maakt hij wijd en ruim, hij opent hun ooren voor de goddelijke openbaring en hij ontsluit hun oogen om zijn wonderen te zien.

Eigenaardig is hier, zooals trouwens meestal in religieuze en mystieke psychologie, dat het gehoor bijna altijd vóór het gezicht wordt ge-

noemd. Het geloof is door het gehoor en dit geldt van den Islam wel in zeer sterke mate. Mohammed leert en vermaant, maar hij laat geen teekenen zien en hij toont geen heilig sakrament. Allah zelf blijft onzichtbaar voor de geloovigen, in dit leven althans. Alleen Zijn stem, Zijn woord laat hij vernemen, zij 't ook meestal door bemiddeling van engel en profeet.

Behalve hart, gehoor en gezicht heeft Allah bij de schepping aan de menschelijke ziel tweeërlei neiging gegeven: een neiging ten goede en een ten kwade. Het schijnt, volgens deze leer van den Koran, alsof de mensch zich nu zijn richting, goed of kwaad, zelfstandig kan kiezen; het schijnt, alsof de Profeet zich met zijn vermaningen richt tot de goede neiging van den mensch, opdat hij deze in vrijheid uit eigen vermogen ontwikkele. Inderdaad zijn er plaatsen in den Koran, die zich zoo laten uitleggen. Maar veel sterker spreken andere teksten het uit, dat de mensch geen vrijen wil bezit om te kiezen, in elk geval geen eigen macht om te gelooven en te handelen volgens den wil van Allah. Wel heet het des menschen plicht verstandig te zijn, Allah's woord te hooren en te gehoorzamen, op Zijn teekenen te letten, maar de wil en de kracht om dien uit te voeren zijn van Allah, van Hem alleen. De mensch is zijn slaaf, Hij is de Schepper en Heer.

De Schepper nu kan met zijn schepsel doen

wat Hij wil. Hij die de ziel eens schiep en met het lichaam vereenigde, kan ze ook weer daarvan scheiden. Zoo doet Hij soms in den slaap, in den droom en bij den dood. Na den dood worden de vrome zielen in Allah's nabijheid bewaard tot den jongsten Dag, om dan weer met de opgestane lichamen te worden vereenigd.

Over het hiernamaals spreekt de Koran dikwijls in zeer zinnelijke taal. Omdat de meeste wijsgeeren, met of zonder twijfel en ergernis, dit onderwerp ter zijde laten, kunnen we 't hier laten rusten. Opgemerkt zij alleen dat sommige filosofen, vele mystieken, ook de min of meer rationalistische theologen van den Islam zich veel moeite hebben gegeven om de zinnelijke voorstellingen van Hel en Paradijs overdrachtelijk op te vatten.

Waarmede, zoo willen we nog vragen, heeft de geloovige Moslim de heerlijkheden van het Paradijs verdiend? De Koran zegt het ons met een paar woorden: door te gelooven en goede werken te doen.

Het geloof voorop, naar zijn allereenvoudigste uitdrukking: er is geen God dan Allah en Mohammed is zijn gezant. Dit geloof maakt zalig, en zonder dat zijn alle werken ijdel, niets dan een luchtspiegeling in de woestijn.

Daarna echter beveelt de Koran goede werken aan. Eigenlijk is het geloof het eerste van alle goede werken, die Allah werkt in den

mensch. De gezindheid is bij die alle het wezenlijke; niet het werk zelf, maar de goede bedoeling is het voornaamste. En de goede gezindheid toont men, volgens den Koran, het beste door aalmoezen te geven, wel te doen aan armen, behoeftigen, weezen, vreemdelingen, gevangenen en slaven. Zoodoende helpt men niet alleen anderen, maar, wat toch wel de hoofdzaak is, geeft men er blijk van het hart niet op de schatten van deze vergankelijke wereld te richten. Waarschijnlijk bij velen niet zonder eenige hoop op ruime vergelding in het Paradijs.

In Soere 17 vinden wij de moraal van den Koran kort samengevat. Het zijn om zoo te zeggen de moslimsche tien geboden, die ik hier vrij en wat verkort weergeef.

1. Plaatst geen God naast Allah, opdat ge niet hulpeloos te schande wordt.

2. Dient niemand dan Allah uwen Heer, en weest vriendelijk tegenover uw ouders, hetzij één van hen of alle beide oud bij u worden. Scheldt hen niet maar spreekt tot hen eerbiedig en onderwerpt u aan hen met teederheid, biddende: Heer, heb medelijden met hen, zooals ze mij hebben opgevoed, toen ik klein was.

3. Geeft aan uw verwanten wat hun toekomt, geeft den arme en den zoon des wegs [1]), maar

[1]) D. i. den reiziger of hem die op Allah's weg (= in heiligen oorlog) is.

doet dat zonder verkwisting. En wie niet geven kan, spreke tot hen vriendelijke woorden. Houdt uw hand niet gesloten, maar opent haar ook niet zoover als ge kunt, opdat ge niet zelf verarmt. Ziet, verkwisters zijn de broeders van Satan.

4. Doodt uw kinderen niet uit vrees voor armoede; wij willen voor hen en voor u zorgen. Ziet, hen te dooden is een groote zonde.

5. En houdt u ver van hoererij, want dat is schande en een slechte weg.

6. En doodt geen mensch, tenzij ter wille van het recht. Wie ten onrechte gedood wordt, diens naaste verwant mag hem wreken, mits de wraak niet grenzenloos zij.

7. Raakt niet aan het goed der weezen, tenzij voor hun opvoeding tot den tijd der rijpheid.

8. Houdt uw overeenkomsten, want daarvan zult ge rekenschap moeten geven.

9. En geeft volle maat en weegt met juiste weegschaal.

10. Vertrouwt niet op datgene, waarvan ge geen wetenschap hebt. Ziet, gehoor, gezicht en hart zullen daarvan rekenschap moeten geven ten jongsten dage. En gaat niet trotsch door het leven, want gij kunt de aarde niet splijten noch u verheffen tot de hoogte der bergen.

Zoo spreekt Allah, die het kwade haat en aan de geloovigen zijn wijsheid openbaart.

Deze en andere voorschriften van den Koran zijn door de overlevering aangevuld en door de wetgeleerden van den Islam verder uitgewerkt en toegepast. De bizonderheden daarvan behooren niet tot ons onderwerp. Opgemerkt zij alleen dat deze wet zich richt tot de geloovige gemeente en bedoeld is voor de aanhangers van den Islam. De openbaringsvolken buiten den Islam, met name Joden en Christenen, blijven voor een groot deel onder eigen wet leven. Zij worden, zoolang ze zich niet tegen de militaire en politieke opperheerschappij van de Moslims verzetten, geduld, geduld in alle graden die van haat en verachting tot achting en vriendschappelijk verkeer kunnen verloopen. Goed en bloed van Jood en Christen worden gespaard, maar als onderworpenen zijn ze weerloos en moeten ze den militairen dienst afkoopen met een extra belasting. Verzetten ze zich echter tegen het moslimsche gezag, dan geldt tegenover hen, evenals tegenover alle heidenen: de heilige oorlog, de dood en het hellevuur! Recht en moraal van den Islam zijn dus religieus beperkt en hebben religieuze sanktie. In beginsel is de Islam evenmin verdraagzaam als andere historische godsdiensten. In werkelijkheid echter is de verhouding tusschen belijders van verschillende godsdiensten in de moslimsche staten op verschillende plaatsen en tijden zeer uiteenloopend geweest. De fanatieke haat van bekrompen

ijveraars wisselt af met de meest vrijzinnige verdraagzaamheid van verlichte vorsten en geleerden. Na de groote uitbreiding van het moslimsche Rijk, aan de hoven van Damaskus en Bagdâd, later ook in kleinere centra van moslimsche kultuur, hebben Joden, Christenen en Moslims wel zeer vriendschappelijk samengewerkt.

In den Koran is hiervan nog geen sprake. Christenen waren er weinig in Arabië, Joden iets meer. De ergste vijanden van Mohammed waren wel de Joden van Medina en hij heeft ze niet zacht behandeld. De Koran kent geen nuance, de antithese van geloovigen en ongeloovigen heerscht er. „Behandelt elkaar zacht, maar weest hard tegen de ongeloovigen!" En geloovigen zijn praktisch alleen zij, die zich onderwerpen aan Allah en aan zijn Gezant.

III. Allah is steeds de eerste. In de latere ontwikkeling van den Islam is de persoon van Mohammed meer en meer het voorwerp van vereering en navolging geworden. Maar dat valt buiten ons onderwerp.

In den Koran is, wij zeiden het reeds, Allah het begin en het einde. En ook de bespiegelingen van theologen en enkele filosofen houden zich vooral met Hem bezig, met Zijn wezen en eigenschappen, Zijn openbaring en Zijn verhouding tot de wereld.

Voor de geloovige Moslims is Allah de Barmhartige, die de zonden van Zijn dienaren vergeeft, met hun gebreken geduld heeft en hun goede werken dubbel in rekening brengt. Elk hoofdstuk van den Koran begint met de bekende formule: in naam van Allah, den Barmhartige, den Erbarmer. Al mocht ze, wat sommigen beweren, een later toevoegsel zijn, deze formule heeft bij de moslimsche gemeente groote beteekenis gekregen en veelvuldig gebruik gevonden.

Niets verbiedt den Moslim Allah's naam bij elke gelegenheid te gebruiken, integendeel, dat is zeer verdienstelijk en van wonderbare werking. En behalve den allerhoogsten naam heeft Hij in den Koran nog vele voortreffelijke namen. De overlevering telt er 99, die de vrome Moslims, ten minste reeds sedert de 9de eeuw onzer jaartelling, met behulp van hun rozenkrans opzeggen.

De in den Koran het meest gebruikte namen zijn wel als karakteristiek te beschouwen voor de voorstelling die Mohammed zich van Allah had gevormd. Allah is meer dan alleen de Barmhartige voor zijn gemeente; Hij is de Heer van alles en allen. Er komt nu in den Koran geen formule zóó dikwijls voor als deze, dat Allah is de Machtige en de Wijze.

Vooreerst dan is Allah de Machtige, de Almachtige, die kan doen wat Hij wil. Hij leidt in dwaling, laat althans dwalen wien Hij wil en

Hij leidt op den rechten weg wien Hij wil. Zijn straf en Zijn genade schijnen ons, menschen, uitingen te zijn van willekeurige macht, meer dan van rechtvaardigheid of liefde. Zoo duidelijk mogelijk is dit uitgesproken in Soere II, 286: Allah zal rekenschap van u vragen (nl. op den Dag des Oordeels); en Hij vergeeft wien Hij wil en straft wien Hij wil, want Allah heeft macht over alles. Of, zooals het in Soere XXXII, 13 luidt: Als wij wilden, zouden wij elke ziel op het rechte pad brengen, maar het woord moet vervuld worden: Waarlijk ik wil de Hel vullen met geesten en menschen te zamen.

Volgens het grondbeginsel van den Islam is dus Allah de almachtige Soeverein en bestaat de deugd der menschen, die zijn slaven zijn, in gehoorzame onderwerping. Men zegge niet te spoedig dat dit beginsel de politieke, maatschappelijke en zedelijke kracht van den Islam heeft verlamd: de geschiedenis van de eerste drie of vier eeuwen van zijn bestaan zou moeilijk in overeenstemming zijn te brengen met zulk een bewering. Christelijke volken, die zeer beslist de vrijheid van den wil leerden, zijn door die zoogenaamde fatalistische Moslims onderworpen. Als krachtige persoonlijkheden zijn de Moslims van den ouden tijd opgetreden, als wereldveroveraars die zich sterk voelden ook, en misschien vooral, als zij de overlevering volgden, die hen in naam van Allah vermaande:

Er is geen macht en geen kracht dan bij Allah!

Ten eerste is Hij dus de Machtige, maar in de tweede plaats ook de Wijze. Vermoedelijk beteekent het woord, dat wij zoo vertalen, niets anders, zeker niet veel meer dan dit, dat Hij alwetend is en zelfs de geheimste dingen kent. Het binnenste van den mensch ligt, volgens den Koran, open en bloot voor Allah. Hij die de wereld met alles erin gemaakt heeft en die voortdurend alles bewerkt wat er geschiedt, moet ook wel alles in bizonderheden weten. Tot in bizonderheden: primitieve beschaving toch, zooals die van de tijdgenooten van Mohammed, rekent meer met den omvang van het weten in waarneming en herinnering, dan dat zij den aard en de ordening der kennis waardeert. Het blijkt op vele plaatsen in den Koran, dat Allah zoowel de Wijze als de Wetende wordt genoemd, zonder dat er verschil van beteekenis tusschen beide woorden valt op te merken. Allah weet veel, hij weet alles. Alles staat van eeuwigheid af opgeteekend in Zijn boek en alles gebeurt, zooals het daar geschreven staat. Van de daden der menschen wordt nauwkeurig boek gehouden en ten jongsten dage zullen de boeken worden geopend. Het is dus alles wetenschap van bizonderheden, bizondere dingen, bizondere daden. Alleen voor het opmaken van de rekening is ten slotte een samenvattende werkzaamheid van het verstand noodig.

Dat God alwetend is, wordt in den Koran daaraan toegeschreven, dat Hij alles hoort en ziet. Ook hier dus — zooals boven bij de psychologie van den mensch — het gehoor voorop. Zeer dikwijls komt deze formule in den Koran voor: Allah is de Hoorende, de Wetende; daarnaast: Hij is de Hoorende, de Ziende.

Op deze en vele andere wijzen stelt de Koran Allah eenigszins menschelijk voor. De overlevering heeft dergelijke uitdrukkingen ten deele letterlijk opgevat, maar al spoedig getracht ze als beeldend spraakgebruik of in overdrachtelijken zin uit te leggen. Vandaar allerlei verschil van opvatting onder theologen en filosofen. Verdedigers van de letter zijn er geweest in alle schakeeringen en aanhangers van den geest, die hun toevlucht namen tot een soms zeer gekunstelde verklaring van den heiligen tekst. Het heeft eenige eeuwen van strijd tusschen de theologische scholen gekost, voordat men vrij algemeen Allah als een geest met zuiver geestelijke eigenschappen leerde denken. Die strijd werd noodzakelijk, toen, na Mohammed's dood, de Arabieren Perzië en de machtigste provincies van het Byzantijnsche Rijk, Syrië en Egypte, veroverden, toen de Islam van volksgodsdienst een wereldreligie werd. In die veroverde provincies vonden de arme op buit beluste Arabieren niet alleen een materiëel veel rijker beschaving, maar ook een hooger staande geestelijke kultuur.

Zij maakten, vooral in 't christelijk Syrië, kennis met begrippen van romeinsch recht, van grieksche wijsheid en van allerlei theologische bespiegeling. Allah, de mensch, de wereld, zij moesten nu een gewijzigde gestalte aannemen. Eerst nu vormden zich een plichtenleer en een geloofsleer en werd de gelegenheid geschapen om na te denken over de verhouding tusschen de godsdienstige wet en wereldsche wijsheid.

HOOFDSTUK II.

DE PLICHTENLEER.

Drie à vier eeuwen van ontwikkeling en van strijd hebben den Islam zijn eenvoudig arabisch karakter doen verliezen en gemaakt tot een levensgemeenschap en een wereldbeschouwing, waarbij tot op onze dagen verschillende aziatische en afrikaansche volken bevrediging voor hun godsdienstige en intellektueele behoeften vinden. Dat was, zooals reeds werd opgemerkt, geen ontwikkeling zuiver van binnen uit. De Islam, groot door verovering, was ook groot in zijn aanpassingsvermogen. De overwinnaars werden op hun beurt overwonnen.

De geschiedenis kent daarvan meer voorbeelden. Nadat de Romeinen de oude grieksche wereld hadden veroverd, hebben zij zich zelf onderworpen aan den invloed van de grieksche beschaving. De kultuur van het Hellenisme, zijn kunst, letterkunde, wetenschap en wijsbegeerte, later ook den christelijken godsdienst, dat alles hebben de Romeinen van een overwonnen volk

overgenomen, nagevolgd en verder naar het Westen over Europa verspreid. En zóó werd dat alles ook het eigendom van onze voorouders, de germaansche stammen, die het West-Romeinsche Rijk hebben verwoest: zij zelf hebben, zij het dan ook zeer langzaam, de grieksch-romeinsche beschaving aangenomen.

Iets dergelijks, maar in veel sneller tempo, is verricht door de Moslims, die een groot deel van het Oost-Romeinsche Rijk en van Oud-Aziatisch kultuurgebied hadden veroverd. In plaats van Mekka en Medina werden nu Damaskus en Bagdâd de middenpunten van de moslimsche wereld. Te Damaskus, de hoofdstad van het christelijke Syrië met zijn hellenistische beschaving, regeerden van 661—750 de Chaliefen uit het huis van Omajja. En Bagdâd, in 762 gesticht, was sedert dien eenige eeuwen (in naam tot 1258) de zetel van het Chalifaat der Abbasieden. Daar werkten hellenistische en perzisch-indische invloeden te zamen om den Islam tot een internationale geestesmacht te maken: een aziatischen vorm van Hellenisme.

De moslimsche veroveraars van de 7e eeuw kenden geen beter argument dan het zwaard. Maar eenmaal in het bezit van de macht, van aanzien en rijkdom gekomen, gevoelden ze ook, zij 't niet voor zich zelf dan toch voor hun kinderen, de behoefte aan beschaving van den geest. Behalve op de ontwikkeling van kennis

en vaardigheden, die ze van eigen huize hadden meegekregen, begonnen ze zich nu toe te leggen op het aanleeren van de zgn. *oude* wetenschappen, die van hellenistische overlevering. Het waren meest syrische Christenen en Joden, die daarin als leermeesters van de jonge Moslims optraden.

De eerste, eigenaardig-moslimsche, wetenschap was de kennis van den Koran, de verschillende lezingen daarvan en zijn uitlegging. De opvatting daaromtrent was in den oudsten tijd nog al ruim: men erkende op vele plaatsen verschillende lezingen naast elkaar en beschouwde het als een voortreffelijkheid van het heilige Boek, dat een en dezelfde plaats een rijke verscheidenheid van uitlegging toeliet. Maar 't was toch een zaak van geheugen en overlevering. Voorloopig vond geen andere logika ingang dan die van de mondelinge traditie, die rechtstreeks tot den Profeet en zijn betrouwbare tijdgenooten teruggebracht moest worden. Naast deze historische, zuiver-moslimsche traditie, werd al spoedig, bij de uitlegging van den Koran, ook aan het spraakgebruik van de oude arabische dichters eenig gezag toegekend.

Maar Koran en Overlevering gaven geen antwoord op alle nieuwe, moeilijke vragen, die zich vooral in de veroverde provincies voordeden. In de praktijk van het staatsleven, met name van de administratie, moest men zich bij

de daar geldende wet of gewoonte aansluiten. De nieuwe heerschers, een militaire aristokratie vormende, maakten een verstandig gebruik van geschoolde krachten om de samenleving politiek en ekonomisch in geregelde orde te houden. In het nauwste verband daarmee vroegen problemen van recht en zedeleer de aandacht. Hier kon men zich niet op *de* Wetenschap (van Koran en Overlevering) beroepen, hier was eigen inzicht *(prudentia, (juris)prudentia)* of eigen meening *(opinio)* noodig. De vraag, hoe de Moslim, overal en altijd, zijn levensgedrag in den ruimsten zin heeft te regelen, leidde tot de ontwikkeling van het *Fiqh,* de rechtswetenschap. Wij noemen ze tegenwoordig liever de Plichtenleer, omdat ze, schoon positief bedoeld, voor een groot deel in de sfeer van het ideëele is gebleven.

De grondslagen of beginselen van dit recht hebben reeds in de eerste eeuwen aanleiding gegeven tot verschillende beschouwingen. Daarom mogen enkele opmerkingen over de grondbegrippen van de Plichtenleer hier een plaats vinden.

Voor den vromen Moslim beteekent zijn godsdienst een Wet, die het geheele leven beheerscht, zoowel burgerlijk als geestelijk. Andere godsdienstige gemeenschappen, Joden en Christenen, die geduld worden, leven dan ook voor een groot deel hun eigen burgerlijk leven, onder eigen wet, in sociaal opzicht als een staat in

den staat. De Moslim maakt dus geen onderscheid tusschen kerkelijk en wereldlijk recht en trekt geen scherpe grens tusschen ethiek en politiek. Aan elke regeering onderwerpt hij zich, maar zijn ideaal is de heerscher die zich in alles aan de heilige Wet houdt. Eenige kennis van die Wet behoort daarom een goed opgevoed Moslim te bezitten. Uitgezonderd van deze verplichting zijn kinderen beneden zeven jaar, omdat ze nog niet kunnen onderscheiden tusschen goed en kwaad, en praktisch meestal ook de vrouwen, die volgens een oude overlevering toch maar brandstof voor de Hel zijn.

De geloovige Moslim heeft dan zijn leven in te richten naar de voorschriften van den Koran en naar het woord en het voorbeeld van den Profeet, zooals de Overlevering ons dit leert kennen. Naar gelang van behoefte is deze overlevering allengs aangegroeid en daar de behoeften niet overal dezelfde waren, hebben er zich verschillende overleveringen en ook verschillende rechtsscholen gevormd, waarvan er tegenwoordig nog vier in den orthodoxen Islam als Kanoniek worden beschouwd. De handboeken van deze scholen bezitten al sedert eeuwen de waarde en het gezag, oorspronkelijk aan Koran en Overlevering toegekend.

De vorming van deze rechtsscholen werd voorafgegaan en begeleid door disputen over de bronnen of „wortels" van het recht. Een

viertal werd vrij algemeen aangenomen: Koran, Overlevering [1]), Analogie en Overeenstemming der Gemeente. Verschil bleef bestaan in de waardeering en dus in den omvang van de toepassing dezer beginselen. Zij, die aan de eigen meening tegenover of naast de Overlevering een ruime plaats hadden toegekend, pasten de analogie in ruime mate toe en lieten zich in sommige gevallen buitendien leiden door overwegingen van nut of doelmatigheid. Anderen beperkten het toepassen van de analogie-redeneering zoo veel mogelijk. Toch zal de invoering van de analogie als rechtsbeginsel oorspronkelijk wel meest zijn bedoeld als een rem tegen het volgen van willekeurige persoonlijke opvattingen. Eigen meening werd hierdoor aan methodische regels gebonden.

Voor tweeërlei toepassing was deze methode der analogie vatbaar. Evenals in de taalwetenschap en in de logika werd nl. de analogie in de rechtswetenschap zoowel induktief als deduktief gebruikt, d.w.z. men beoordeelde 1°. niet voorziene gevallen volgens hetgeen Koran en Overlevering ten opzichte van overeenkomstige gevallen voorschreven, of 2°. men zocht een gemeenschappelijken grond voor verschillende bizondere bepalingen en leidde daaruit dan nieuwe toepassingen af.

[1]) D. i. in de eerste plaats wat over de „Soenna" of handelwijze van den Profeet wordt bericht.

De drie eerste grondslagen van de Plichtenleer, Koran, Soenna en Analogie, vinden hun afsluiting in een vierde, praktisch wel het voornaamste beginsel van het Recht: de Overeenstemming der Gemeente, d. w. z. feitelijk de overeenstemming van de meest gezaghebbende Wetgeleerden, die het Katholiek instinkt van den Islam tot uitdrukking brengen. Door de huldiging van dit beginsel wordt het best de historische traditie bewaard, die door ruime toepassing van eigen meening, ja zelfs door analogie-redeneering afgebroken zou kunnen worden. Het is in overeenstemming met de leer der juristen, die aan de gewoonte, het algemeen gebruik, een groote beteekenis toekenden, en met de kennisleer van de hellenistische wijsbegeerte, met name van de eklektische denkers, die zich gaarne op den *consensus* (algemeene overeenstemming) beroepen. In zijn toepassing beteekent het meestal onderwerping aan de groote autoriteiten van het verleden.

Of en in hoeverre de Overeenstemming der Gemeente ook tegenwoordig nog nieuw Recht zou kunnen scheppen of formuleeren, moge theoretisch voor sommigen een open vraag zijn, maar het is een historisch feit dat sedert de 13e eeuw het scheppend vermogen van den Islam zeer gering is gebleken.

Het is hier niet de plaats om bizonderheden van het moslimsch Recht te bespreken. Ik wijs

er daarom ten slotte alleen nog op dat de zedelijke begrippen, die er in zijn opgenomen, verwantschap vertoonen met de overlevering der stoïcijnsche wijsbegeerte, op welke wijze die dan ook ter kennis van de moslimsche Wetgeleerden mag zijn gekomen. De verwantschap blijkt m. i. ten eerste uit den nadruk die overal op de intentie wordt gelegd: het oordeel gaat niet enkel over de afzonderlijke daden op zich zelf, maar betreft ook altijd de gezindheid die er uit spreekt. Daar dit in overeenstemming is met de religieuze strekking van Koran en Overlevering, behoeft de verwantschap met stoïcijnsche gedachten geen afhankelijkheid te zijn. Duidelijker spreekt daarvoor, in de tweede plaats, de klassifikatie der handelingen, naarmate ze min of meer verplicht zijn, dus verschillend gewaardeerd worden. De meest gewone indeeling [1]) onderscheidt vijf kategorieën: 1°. volstrekt geboden handelingen, waarvan het verrichten beloond, het nalaten bestraft wordt; 2°. aanbevolen of verdienstelijke werken die loon waardig zijn, maar die men zonder straf kan nalaten: 3°. geoorloofde handelingen, die wettelijk onverschillig zijn, waarbij dus van straf of belooning geen sprake is; 4°. verwerpelijke handelingen, die afkeuring vinden, hoewel ze bij de wet niet strafbaar zijn; 5°. volstrekt

[1]) Oorsprong en eerste voorkomen dezer klassifikatie moeten nog nader worden onderzocht.

verboden handelingen, die in elk geval strafbaar zijn gesteld. Deze indeeling herinnert sterk aan de stoïcijnsche leer van de zedelijke goederen en de daarop berustende waardeering der handelingen, waarbij op dezelfde wijze vijf kategorieën werden onderscheiden. En evenals de strenge Stoïcijnen de neiging hadden om de antithese van goed en kwaad zoo scherp mogelijk te stellen, zoo trachten ook de beginselvaste moslimsche Wetgeleerden alle daden zooveel mogelijk onder de eerste en de laatste der bovengenoemde kategorieën te rangschikken.

Behalve deze kent de Wet nog andere onderscheidingen: groote zonden, zooals moord, onkuischheid, overtreding van het woekerverbod (inkl. het nemen van rente), enz. en kleine zonden, b.v. verboden spelen, muziek, enz.; plichten die op allen rusten en plichten van enkelen (b.v. deelneming aan den heiligen oorlog), enz.

In den dienst van deze en dergelijke onderscheidingen heeft de oostersche geest gelegenheid gevonden om een zeer scherpzinnige kasuïstiek te ontwikkelen.

HOOFDSTUK III.

DE GELOOFSLEER.

Het christelijke Syrië, waarvan de moslimsche veroveraars de heeren waren geworden, was al eeuwen lang het tooneel geweest van hartstochtelijke theologische twisten tusschen de verschillende kerken en sekten. En ook de Arabieren waren erfelijk belast met den lust om te disputeeren en met de schoone gave van het vlugge en scherpe woord. De arabische taal bleek verder in haar ontwikkeling bij uitstek geschikt om in ongelooflijk korten tijd een menigte nieuwe woorden te vormen, abstrakte woorden vooral, die als voortreffelijke wapens dienst konden doen in den dialektischen strijd tusschen theologen en filosofen. In en door dezen strijd verkregen de oorspronkelijk weinig bepaalde dogma's van den Islam een meer stelselmatigen vorm. Dit gebeurde van de 8e tot de 10e eeuw ongeveer.

De oorsprongen liggen in het duister. Omtrent den invloed van christelijke leermeesters en de

oudste mondelinge disputen hebben we slechts vermoedens; schriftelijke getuigenissen en opteekeningen, verder polemische geschriften van Christenen en Moslims bezitten we eerst uit de 8e eeuw. Aanvankelijk waren de Moslims wel niet opgewassen tegen de in grieksche dialektiek geschoolde Syriërs, maar ze hebben getoond ijverige en bevattelijke leerlingen te zijn.

Van zeer grooten invloed op de ontwikkeling van het moslimsche dogma is geweest de christelijke Kerkvader van het Oosten, Johannes van Damaskus (werkte ± 700—750), een man die daar voor de Orthodoxe Kerk een beteekenis had te vergelijken bij die van den H. Augustinus en den H. Thomas van Aquino voor de Katholieke Kerk van het Westen. Het is wel merkwaardig dat deze Johannes van Damaskus, die de geloofsleer van de Oostersche Kerk tot afsluiting bracht en tegen den Islam polemizeerde, een hoog ambtenaar was aan het Hof van de Omajjaden. Met een enkele uitzondering was de politiek van deze Chaliefen zeer verzoeningsgezind — al te wereldsch en te verdraagzaam volgens de opvatting van strenge Moslims — en onze Johannes stamde uit een oude ambtenaarsfamilie. Eerst tegen het einde van zijn leven verliet hij het Hof en trok zich in een klooster terug. Hij schreef zijn werken in het grieksch, maar er is veel van in het syrisch en het arabisch vertaald, vandaar zijn groote invloed ook

op de arabische literatuur van theologisch-filosofischen aard.

Het zuiver religieuze in de gevoerde polemiek behoeft hier niet aangeroerd te worden. Er zijn echter een viertal punten te noemen, die voor de dialektische ontwikkeling van het moslimsche stelsel van gewicht zijn geweest. Ze betreffen vraagstukken, die alle eeuwen door den denkenden geest hebben bezig gehouden.

1°. Gods rechtvaardigheid in verband met de vrijheid en verantwoordelijkheid van den mensch. Hoe is het met Gods rechtvaardigheid, om niet te spreken van zijn goedheid, te rijmen dat hij de menschen heeft voorbeschikt voor Hel of Paradijs? Maar ook: hoe is het mogelijk door geloof alleen zalig te worden, zonder goede werken?

2°. De eeuwigheid van Gods Woord, d. i. van den Koran als uitdrukking van Allah's eeuwigen geest of wil.

3°. De eenheid van Gods Wezen, waaraan toch in den Koran tal van namen en eigenschappen worden toegeschreven.

4°. Gods verhouding tot de wereld in het algemeen, en de menschen in het bizonder.

Op eigenaardige wijze, maar onder christelijken invloed, zijn deze punten uitgewerkt door de eerste groote theologische school in den Islam, die der Moetazilieten. Afgescheidenen, Afgezonderden van de wereld beteekent hun

naam, omdat ze begonnen met nadruk te leggen op een asketisch leven, gewijd aan goede werken. Men zou hen kunnen vergelijken met de Pelagianen van de oud-christelijke Kerk of met de uit onze Kerkgeschiedenis bekende Remonstranten. Behalve door christelijke dogmatiek werden zij ook al spoedig door grieksche wijsbegeerte beinvloed. Zij noemden zich zelf in den eersten tijd gaarne het volk der Rechtvaardigheid (nl. van Allah), omdat ze Allah beleden als den Rechtvaardige en Heilige, die der menschen daden vergeldt al naar hun schuld of verdienste. Zij beschouwden dus den mensch zelf als de oorzaak van zijn handelingen, als vrij en verantwoordelijk en in staat om uit en voor zich zelf hel of hemel te verdienen. De Koran spreekt, zooals we in 't eerste hoofdstuk zagen, hieromtrent niet geheel duidelijk, maar is toch meer op de hand van hen, die des menschen vrijheid van willen en handelen ontkennen en hem rechtstreeks en ganschelijk afhankelijk maken van Allah's vrijmachtigen wil. In dezen zin hebben de oudste generaties van den Islam gewoonlijk de verhouding van God tot den mensch opgevat. De positieve stelling, dat Allah iedereen recht doet, dus ook ten opzichte van de geloovige gemeente de Rechtvaardige is, vindt men dan ook in den Koran niet. Dit nu leerden de Moetazilieten, ja sommigen van hen beweerden zelfs dat Allah uit kracht van Zijn

wezen recht *moet* doen en niet anders *kan* handelen dan rechtvaardig. Hij, de Heilige en de Algoede, *kan* niet de oorzaak zijn van iets kwaads. Voor alles dus wat er slecht of kwaad is in de wereld en in den mensch moet of de duivel of de vrije wil van den mensch verantwoordelijk worden gesteld.

Uit deze theologische redeneering werden algemeene gevolgtrekkingen gemaakt, die zelfs toepassing vonden op het gebied der natuurlijke Historie. Er waren geleerden die de stelling verkondigden dat Allah de voor den mensch schadelijke planten en dieren niet heeft kunnen scheppen. En met een logika, die niet zonder humor schijnt te zijn, beweerden anderen dat de wijn niet van Allah is. Immers, Hij heeft verboden den wijn te drinken en wat Hij verbiedt is kwaad. Bijgevolg heeft niet Allah den wijn gemaakt, maar is deze niets dan het werk van de slechte wijnhandelaars.

Allah *kan* geen kwaad doen en niets voortbrengen dat slecht is: in deze stelling van sommige Moetazilieten lag voor de meer traditioneele denkers een beperking van Zijn Almacht. Voor de Moetazilieten was dit geen bezwaar, omdat zij ook aan de tweede eigenschap, die de Koran aan Allah bij uitnemendheid toekent, n.l. Zijn Wijsheid, een andere beteekenis gaven dan die van het oude spraakgebruik. Zij legden niet langer den nadruk daarop dat God alles

weet, maar hierop dat Hij weet hoe alles het beste is. Hij weet en kiest wat goed is en doet datgene wat èn op zich zelf beschouwd èn voor Zijn dienaren, de geloovige Moslims, het beste is. Het is dus Gods wijze vóórwetenschap die geen almachtige willekeur toelaat, en die het ook beter heeft geoordeeld den mensch met eenige vrijheid te begiftigen.

Een tijd lang (833—'49) is de moetazilietische leer door de abbasiedische Chaliefen begunstigd en zijn de tegenstanders ervan zelfs van regeeringswege vervolgd, maar de orthodoxe moslimsche gemeente heeft haar niet aanvaard. Ten minste niet onvoorwaardelijk: op dit punt, evenals op andere, is het ten slotte tot een kompromis gekomen. De Islam — vooral Snouck Hurgronje heeft daar dikwijls met klem op gewezen — heeft een sterk katholiek instinkt, d. w. z. bij strijd van meeningen zoeken de moslimsche geleerden een zeker gemiddelde of ze trachten beide meeningen zoover mogelijk naast elkaar te dulden. Ten slotte beslist daarover de overeenstemming der gemeente, d. i. feitelijk van de meest bevoegde of gezaghebbende wetgeleerden. Mohammed heeft, volgens de overlevering, gezegd, dat zijn heele gemeente het nooit eens zou zijn over een dwaling, maar dat er wel, als een genadige beschikking van Allah, een duldbaar verschil van meeningen onder haar zou bestaan.

Wat nu de leer van den vrijen wil en des menschen vermogen om te handelen betreft, zijn de meeste geleerden sedert Asjarî (873—935) tot een oplossing gekomen, die aan de wijsheid van de Stoïcijnen herinnert. Volgens de Stoa regeert het goddelijk Noodlot, dat één is met de goddelijke Voorzienigheid, alle dingen, ook de daden der menschen; daarom is het maar het beste zich vrijwillig daaraan te onderwerpen, want men zou het anders toch tegen zijn wil moeten doen. En de orthodoxe Islam leert: Allah doet alles wat hij wil en de mensch moet uitvoeren hetgeen Allah in en door hem werkt. De vrome dienaar echter berust daarin, ja hij geeft zijn gewillige toestemming in hetgeen Allah wil en doet, hij maakt het zich eigen wat Allah hem geeft.

Over het tweede punt, de eeuwigheid van den Koran, voor de moslimsche theologen een buitengewoon belangrijk vraagstuk, kan ik kort zijn. De Moetazilieten noemden hem geschapen, omdat Allah alleen eeuwig is, maar de orthodoxen hielden vast aan de eeuwigheid niet alleen van Zijn wezen maar ook van Zijn woord. De laatste opvatting won het, al had zij tegen zich de groote overeenkomst met de christelijke leer van den Logos, het woord dat in den beginne was.

Filosofisch beschouwd, kan men het tweede punt rangschikken onder het derde: het vraag-

stuk of men den eeuwigen God als alléén eeuwig, d. i. als zuiver één en eenvoudig van wezen, dan wel als een wezen met een veelheid van eeuwige namen en eigenschappen heeft op te vatten. Hoewel de Islam van het begin af streng vasthield aan de eenheid van Allah, die geen zoon heeft, had men toch geen bezwaar Hem vele namen te geven en vele eigenschappen als eeuwige kenmerken toe te schrijven. De Moetazilieten kwamen daartegen op. Tegen de letterknechterij der anderen stelden zij hun spitsvondige onderscheidingen, tot zij ten slotte, onder nieuw-platonischen invloed, van het eeuwige wezen Gods niets overhielden dan een uiterst afgetrokken Eenheid, waarvan men niets stelligs meer beweren kan. De geloovige gemeente echter heeft de behoefte aan haar godsbegrip een inhoud te geven, aan haar God bij uitnemendheid toe te schrijven al die eigenschappen die zij het hoogste waardeert. Als de voornaamste eigenschappen van Allah worden dan gewoonlijk genoemd: Weten, Macht, Leven, Wil, Spraak of Woord, Gehoor en Gezicht, enz. Toen men vrij algemeen, sedert de 10e eeuw ten minste, Allah als een zuiver geestelijk wezen leerde opvatten, heeft men gehoor en gezicht gaarne overdrachtelijk als uitdrukkingen voor Gods alwetendheid beschouwd.

Was er zoo, eeuwen lang, veel strijd tusschen de theologen over Gods wezen en eigenschappen, allen beleden dat Hij bestaat en dat Hij de Schepper van de wereld is. Daarmee kom ik tot het vierde en laatste punt: de kosmologie van de moslimsche theologen. Ik moet mij hier beperken tot het meest eigenaardige, dat de moslimsche dogmatiek heeft voortgebracht of in zich opgenomen: een theologische atomistiek. Wanneer en onder welke invloeden deze atomistiek is uitgewerkt, is nog niet met nauwkeurigheid vastgesteld, maar wij vinden haar in de 9e eeuw, met kleine verschillen, in de theologie van onderscheiden scholen opgenomen.

Het is wel zeer merkwaardig dat de atomistische theorie, die sedert de oudheid meestal is gehouden voor den grondslag van een mechanische levens- en wereldbeschouwing, in den Islam juist moest dienen om de geloofsleer te steunen. De grieksche atomisten, Leukippos en Demokritos, gingen uit van de onderstelling dat er niets zonder grond gebeurt of dat alles zijn noodzakelijke oorzaak heeft en zij vatten dit zeker op in den zin van een natuurlijken samenhang der dingen en van hun werking. De moslimsche theologen van de tot heerschappij gekomen richting ontkennen nu wel niet dat alles zijn oorzaak heeft, maar zij zien in Allah de eenige en rechtstreeksche oorzaak van al wat

er is en gebeurt. Dit wordt dan ongeveer op de volgende wijze uitgewerkt.

De geheele wereld is door God op eens geschapen als bestaande uit een groot aantal zelfstandige atomen, die niets met elkaar te maken hebben, dus niet op elkaar kunnen inwerken. God is de oorzaak van de wereld, maar in de wereld zelf is geen band van oorzaak en gevolg, daar bestaat geen natuurlijke wisselwerking tusschen de atomen. Deze atomen denkt men zich als punten in de ruimte, die op zich zelf geen uitgebreidheid bezitten. Doordat nu Allah zulke puntatomen samenvoegt of scheidt ontstaan en vergaan de ruimtelijk uitgebreide lichamen. En wat aldus van de uitbreiding in de ruimte geldt, geldt ook van den tijdduur. Evenals het enkele atoom bestaan alle atomen te zamen, d. i. de geheele wereld, op dit oogenblik als in een tijdloos moment. Het tijdelijk gebeuren is dus slechts schijnbaar een geleidelijk voortvloeiende stroom, het is, met een modern beeld, een kinematografische voorstelling, een opeenvolging van volstrekt gescheiden oogenblikken. Zoo ligt dus niet in het heden het verleden, in het nu wat worden zal. En dit, dat nl. alle atomen te zamen slechts voor een oogenblik zonder duur bestaan, beteekent dat de geheele wereld telkens opnieuw door Allah geschapen moet worden. Doordat Hij scheppend wereldmomenten samenvoegt ontstaat er wat

wij tijdduur noemen. Maar op elk moment van ons bestaan zijn wij volstrekt nieuwe wezens en leven wij in een geheel nieuwe wereld. Dit is wel de meest konsekwente sprookjesfilosofie, die de geschiedenis kent.

De theorie werd natuurlijk ook toegepast op het wezen van den menschelijken geest en op het menschelijk handelen. Daar de wereld geheel uit atomen bestaat, kan de menschelijke ziel ook niet anders zijn dan een atoom of een verzameling van atomen. Sommigen nemen één zieleatoom aan, anderen leeren dat een aantal fijne zieleatomen tusschen de lichaamsatomen gemengd zijn. In allen gevalle moet het denken aan één atoom eigen zijn.

Alle eigenschappen en werkingen, van lichaam of geest, worden accidenties van de zelfstandige atomen genoemd. Zoo ook de handelingen van den mensch, waarvan hij evenmin de oorzaak is als van zijn wezen. God schept de atomen, maar ook hun accidenties. Wat gebeurt er dus, wanneer ik de een of andere werkzaamheid verricht, wanneer ik, volgens het gewoonlijk hierbij gebruikte voorbeeld, iets schrijf? Allah schept dan in mij als hoofdmomenten elk oogenblik opnieuw eerst den wil om te schrijven, dan het vermogen om dit te doen, verder de beweging van de hand, eindelijk, buiten mij, de beweging van de pen, enz. De onderdeelen van dit gebeuren hangen niet als oorzaak en gevolg met elkander

samen, maar ze worden onafhankelijk van elkaar door Allah's almachtigen wil geschapen. Dat ze naar onze ervaring gewoonlijk in dezelfde orde op elkander volgen, is derhalve geen natuurlijke noodzakelijkheid, maar niets anders dan een âdat, een gewoonte van Allah. Hij zou het alles anders, b.v. in omgekeerde volgorde, kunnen doen, indien het Hem zoo beliefde.

Als geheel schijnt dit een zeer willekeurige, fantastische leer te zijn. En toch vindt men, bij de uiteenzetting daarvan in de moslimsche dogmatiek, soms ten minste één trekje, dat met willekeur niet in overeenstemming is te brengen. Het is dit. Wel heeft Allah volgens Zijn wil de wereld in eens geschapen — verondersteld of althans niet ontkend wordt dat Hij het anders had kunnen doen — maar nu die wereld er eenmaal is, ligt het niet in Zijn macht om een deel daarvan te vernietigen. Hij schept de wereld elk oogenblik opnieuw . . . maar toch als één geheel. Hij kan ophouden met scheppen, maar dan is ook de wereld als geheel vernietigd. Ligt er niet in dit trekje nog iets verborgen van de opvatting, dat de wereld als geheel een samenhangende, geordende kosmos moet zijn? Er kan geen atoom af, er kan geen atoom bij, zelfs Allah vermag daaraan niets te veranderen.

Van deze gedachte waren de moslimsche theologen zich zeker niet bewust. Zij wilden Allah verheerlijken door al wat er bestaat en gebeurt

rechtstreeks aan Zijn werkzaamheid als Schepper toe te schrijven. De wereld, volgens de veel geciteerde overlevering niet de vleugel van een mugje waard, moest tegenover Allah in het niet verzinken. En met haar de mensch.

Tot zoover dit overzicht, dat, deels van wege de beschikbare ruimte deels ook uit den aard der zaak, onpersoonlijk moest zijn. Ik wensch er echter nog op te wijzen dat er in de eerste eeuwen van den Islam eigenaardige persoonlijkheden zijn opgetreden, die, hetzij door de keus of door de uitwerking van bepaalde theorieën, een eigen stempel aan hun stelsel gaven.

NAZZÂM.

In de eerste plaats noem ik Nazzâm van Basra, gestorven in 845, die tot de moetazilietische theologen wordt gerekend en die blijken geeft van zijn studie der grieksche wijsbegeerte. Om de laatste reden, misschien ook om persoonlijke eigenaardigheden, is hij door theologen van verschillende richting, zelfs door Moetazilieten, verketterd. Eén van zijn leerlingen, Dzjâhiz (gest. 869), heeft hem ons voorgesteld als een onrustig, fantastisch, eerzuchtig man, geen konsekwent denker, maar stoutmoedig en eerlijk, een origineel zooals er slechts een in duizend jaren geboren wordt.

Wat er verder van zijn leven en sterven

verhaald wordt, meest van zijn tegenstanders afkomstig, schijnt weinig betrouwbaar. Isfarajini (gest. 1015) b.v., een orthodox theoloog, zegt van hem [1]): „In zijn jeugd verkeerde Nazzâm met aanhangers van Zoroaster en met skeptische denkers, op rijpen leeftijd met heidensche wijsgeeren. Hij had een neiging tot de leer der Brahmanen, want met deze loochende hij de schepping der wereld indertijd en de goddelijke openbaring. Zijn leven was zonde en uitspatting. Het is daarom niet te betreuren dat hij in een roes is gestorven. Hij stond op een hoog terras, in de hand een beker wijn houdend, en sprak als laatste woord: „Ik drink in overmoedige vreugde. Zeg, o vriend, tot den vermaner: wees niet bezorgd, wat er ook komen mag!" Na deze woorden stortte hij zich van het terras en stierf."

Met eenige waarschijnlijkheid is het volgende als leer van Nazzâm te beschouwen.

Er bestaat een natuurlijke godsdienst, zooals een vergelijking van de drie openbaringsgodsdiensten, verder van perzische, indische en grieksche levensbeschouwing leert. Gegrond is deze in de natuur, d. i. in het redelijk verstand van den mensch, dat hem is ingeboren. Krachtens de ons ingeboren natuur worden we ons bij 't opgroeien met noodzakelijkheid bewust van het bestaan van één God, den wijzen Schepper

---

[1]) Zie Horten, Die philosophischen Systeme, blz. 194 v.

van de wereld, die den mensch met rede begaafd heeft, opdat hij zijn Schepper zou kennen en goed en kwaad van elkander onderscheidend, het goede zou doen. Vergeleken met deze ingeboren kennis van de natuurlijke religie zijn de dogma's van de openbaringsgodsdiensten als bijkomstig, d. w. z. als verworven wetenschap aan te merken.

Met het natuurlijk verstand dus kennen wij God en zien in dat Hij in alles het beste voor Zijn dienaren doet. Met wijsheid heeft Hij alles geschapen, zoo goed mogelijk. Hij kon en Hij wilde niet meer en niet anders doen dan Hij deed. Ja, in den eigenlijken zin van het woord kunnen wij niet een wil aan het goddelijk wezen toeschrijven. Een wil onderstelt een behoefte en een wensch om die te bevredigen, maar aan God ontbreekt niets. Bij Hem vallen dus wil en macht en daad te zamen, want waarom zou Hij niet de volmaaktheid van Zijn wezen ten volle verwerkelijken? Het ware wezen van God is weten, zijn scheppen is denken. Als de Koran Hem willend noemt, beteekent dit dat Hij de oorsprong der dingen is op grond van Zijn weten. En als de openbaring zegt dat Hij zekere godsdienstige handelingen van Zijn dienaren wil, dan is die wil niets anders dan een bevel.

God *kan* niet anders handelen dan goed en rechtvaardig. Straf en belooning in het toe-

komstige leven, die de menschen zich zelf waardig maken, kan Hij dus niet vermeerderen of verminderen. Een onschuldig kind, aan den rand van de Hel staande, zou Hij niet daarin kunnen stooten. God heeft geen macht om een ziende blind, een gezonde ziek, een rijke arm te maken, als Hij weet dat het zien, de gezondheid, de rijkdom beter voor hen zijn. Evenmin vermag Hij het tegendeel, waar Hij weet dat blindheid, ziekte, armoede beter zijn.

Als echter God goed is, van waar dan het kwaad? Het antwoord van Nazzâm is òf niet duidelijk overgeleverd òf inkonsekwent. Soms schijnt hij op stoïcijnsche wijze het Godsbestuur te rechtvaardigen. Het kwaad, slechts aan de onderdeelen, d. i. de bizondere dingen en wezens eigen, zou zich dan oplossen in de harmonie van het heelal. Soms zou men hem echter een aanhanger van perzisch dualisme willen noemen, volgens hetwelk de wereld twee beginselen heeft, het ééne: licht, god, leven, 't goede, de bovenwereld, het andere: duisternis, satan, dood, het booze, de onderwereld. De betrekkelijke vrijheid van den mensch om goed of slecht te handelen zou dan daaruit volgen dat het menschelijk wezen een mengsel van licht en duisternis is. Inderdaad wordt deze leer aan hem toegeschreven.

Over de Schepping leert Nazzâm o. a. dit: God schiep alle dingen, menschen, dieren, planten, mineralen voor alle tijden tegelijk door ééne

handeling, maar zóó dat het meeste *verborgen* is *(koemoen)*. B.v. Adam is niet geschapen vóór zijn kinderen, maar in hem *verborgen* heel zijn nageslacht, dat vroeger of later uit die verborgenheid te voorschijn treedt. Hoe daarmee te rijmen de ook aan Nazzâm toegeschreven bewering dat God elk oogenblik opnieuw de wereld schept, is niet duidelijk.

Wel is het zeker dat hij de leer van de atomisten verwerpt. Elk atoom, zegt hij, is tot in het oneindige deelbaar. En alles is in beweging, rust bestaat er slechts schijnbaar in de lichamelijke wereld. Hoe kan men zich dan echter voortbewegen door een oneindig deelbare ruimte, dus een oneindig ver verwijderd doel bereiken? Door te springen, leert Nazzâm, en bovenal met deze leer van den Sprong heeft hij in de arabische overlevering zijn naam aan de vergetelheid ontrukt.

In overeenstemming met de atomisten, maar op een wijze die aan de Stoa herinnert, neemt Nazzâm aan dat de geheele wereld uit niets dan stoffelijke lichamen bestaat, waarvan dan, volgens hem, de beweging het eenige onlichamelijke accidens is. Geen lichaam is in volstrekte rust, maar altijd bezit het althans een zekere spanning (*tonos*), als begin van beweging. Het is daarbij mogelijk dat er twee lichamen op een en dezelfde plaats zijn, omdat de lichamen de eigenschap bezitten elkaar te kunnen doordringen.

Het lichaam van den mensch b.v. en zijn levensgeest (een zeer fijn met het vuur verwant lichaam) doordringen elkaar en bevinden zich op dezelfde plaats. Wat men gewoonlijk accidenties of eigenschappen van de dingen noemt, kleuren, geuren enz., dat zijn volgens Nazzâm (vgl. de Stoa) lichamen, die andere lichamen doordringen.

De levensgeest is een lichaam. Maar de ziel dan? Zij wordt een zuivere geest genoemd en heet het eigenlijke wezen van den mensch. Van het lichaam wordt als van haar orgaan gesproken, maar ook wordt gezegd dat zij dit orgaan geheel doordringt en dat gedachten en strevingen bewegingen zijn van de ziel. De ziel denkt Nazzâm zich waarschijnlijk wel als een nog fijner, zuiverder lichaam dan de levensgeest, dien hij ook het instrument der ziel noemt.

In zijn kennen en handelen is de mensch onvrij, volstrekt gebonden aan God, diens natuurlijke of bovennatuurlijke openbaring en aan de werkingen van de natuur. Dat alles behoort tot het gebied der noodzakelijkheid, alléén in zijn willen is de mensch vrij. Zijn wil is des menschen eigendom, maar zoodra deze overgaat in een lichamelijke handeling, is hij onderworpen aan de door den Schepper in de natuur gelegde wetten.

Het waarnemen en denken is, behalve van Gods werking, natuurlijk afhankelijk van de voorwerpen der kennis. Het uitvoerigst behan-

delt Nazzâm de waarnemingen van de zeven zintuigen (gezicht, gehoor, smaak, reuk, tastzin, het hart of het inwendige zintuig en de sexueele zin). Het hooren b.v. (en zoo iets geldt ook van het zien) komt tot stand doordat er kleine lichaamsdeeltjes, van geluidgevende voorwerpen afkomstig, binnendringen in den levensgeest. Daarom hebben nooit twee menschen hetzelfde geluid gehoord, omdat er verschillende deeltjes bij hen binnenkomen. Men stelle zich het geluid voor als een straal water uitgegoten over een menigte menschen: allen krijgen iets gelijksoortigs over zich maar ieder toch weer andere druppeltjes. Zoo gaat het met de geluiden en met de woorden die een mensch hoort. Ook de woorden van Allah, van Zijn Profeet en van de Overlevering — zoo luidt een gevolgtrekking die orthodoxe tegenstanders tegen Nazzâm uitspelen — worden door de menigte niet volkomen maar door ieder slechts ten deele en anders dan door de anderen gehoord.

De overlevering is daarom geen betrouwbare bron van kennis. Ieder nl. die den Profeet hoorde (en zag) nam eenige lichaamsdeeltjes van hem in zich op en bracht die weer over op anderen, enz. Op die wijze worden de beelden van het verleden steeds meer verstrooid, flauwer en minder juist. Nog andere konsekwenties werden, hetzij door Nazzâm zelf of door zijn tegenstanders uit deze leer getrokken. Joden, Christenen,

allerlei ketters b.v., hebben er van gehoord dat onze Profeet op aarde leefde, zij hebben dus een deel van den Profeet in zich. En na dit leven kunnen zaligen en verdoemden elkaar zien en met elkaar spreken, zoodat ze, deeltjes van elkaar in zich opnemend, hun lichamen en geesten met elkaar vermengen.

Het is duidelijk dat we hier, met moslimsche toepassingen, een uitwerking hebben van theorieën van Empedokles en Plato, die later bij de meeste moslimsche denkers zijn vervangen door de leer van Aristoteles, die de waarneming meer kwalitatief en met behulp van een medium (voortplanting van het geluid b.v. door de lucht) verklaarde.

MOEAMMAR.

Als tweede voorbeeld van een eigenaardig theologisch denker neem ik Moeammar, wiens werkzaamheid waarschijnlijk in het midden of de tweede helft der 9de eeuw valt. De overlevering heeft hem gemaakt tot een tijdgenoot van Haroen al-Rasjied (gest. 809), door dezen naar Indië gezonden, om als een man in alle wetenschappen doorkneed daar tegen den skeptischen wijsgeer van het Hof het moslimsche geloof te verdedigen. De indische wijsgeer echter, de groote gaven van Moeammar kennend, gebruikte daartegen liever gif dan argumenten.

Het verhaal bewijst niets anders dan dat deze moetazilietische theoloog, wiens leven geheel in het duister ligt, door zijn leer althans zich een naam heeft gemaakt.

Het meest bekend geworden is zijn Ideeënleer, een leer van geestelijke werkelijkheden, waarmede onze begrippen overeenstemmen. Wij schrijven nl. aan de dingen allerlei eigenschappen, b.v. zwart of rood zijn, toe, maar de relaties, de betrekking tusschen het ding en zijn eigenschap van zwart of rood te zijn en verder de betrekking tusschen zwart en rood als verschillende eigenschappen, deze relaties zijn niet in de dingen, maar bestaan, — anders zouden ze niet gekend kunnen worden — als geestelijke werkelijkheden, ideeën, waaraan de begrippen van onzen geest beantwoorden. Het bestaan dier relaties is echter geen zelfstandig bestaan, maar onderstelt een tweede hoogere orde van ideeën, en zoo in het oneindige. Wij komen dus tot deze zonderlinge tegenstrijdigheid, dat God een eindige, stoffelijke wereld geschapen heeft, maar dat deze eindige wereld in haar relaties een oneindigheid van ideeën of geestelijke werkelijkheden voortbrengt. Een oneindige wereld, niet door God geschapen en voor Hem onkenbaar, omdat het oneindige ontelbaar is, terwijl Allah volgens den Koran alle dingen telt. Ja, zoo voegen de orthodoxe tegenstanders van de ideeënleer hieraan toe, volgens Moeammar kan God zich zelf

niet kennen, omdat in alle kennis een subjekt en een objekt zijn te onderscheiden. Inderdaad was Moeammar, in zijn leer van de eenheid van het goddelijk wezen, zoover gegaan van te zeggen dat men aan God de eigenschap van kennen of weten niet mag toeschrijven, omdat daarin de veelheid van den kenner, het gekende en het kennen is gesteld. Blijkbaar werken hier nieuwplatonische invloeden. Men mag ook, volgens Moeammar, niet zeggen dat God eeuwig is, wel dat Hij geen begin heeft. Slechts negatieve bepaling van het ééne wezen is geoorloofd.

Toch heet God de Schepper van de lichamelijke wereld. Hij heeft deze geschapen door bemiddeling van een wilshandeling, die niet God zelf is en ook niet samenvalt met het scheppingsbevel, het scheppen zelf, enz., en waarvan Moeammar dan ook moet zeggen dat ze een onbekend en onkenbaar iets is. Dus behalve God is ook die oorspronkelijke wilshandeling slechts negatief te omschrijven.

Als het eenig eigenaardige in den mensch beschouwt Moeammar, evenals Nazzâm, de wilshandeling, wat in verband staat met zijn moetazilietische leer van wilsvrijheid. De ziel, wier eigen daad alleen het willen is, is een idee of geestelijke werkelijkheid. Hoe haar verhouding tot God, die gezegd wordt slechts lichamen te hebben geschapen, en de verhouding tot het lichaam moet worden opgevat, is niet duidelijk.

De ziel wil en leidt het lichaam, als een stuurman in het schip met een vergelijking aan Plato ontleend, maar de uitwendige handelingen van het lichaam volgen uit de natuur daarvan, niet uit het wezen van de ziel.

In de theologie van mannen als Nazzâm, Moeammar e. a. kunnen we de eerste, nog wat onbeholpen, pogingen zien om grieksche wijsheid met moslimsche dogma's tot een stelsel te vereenigen.

ASJARI.

De boven (blz. 41) reeds genoemde Asjarî (873—935) behoorde oorspronkelijk tot de Moetazilieten. Maar die gingen hem te ver in hun rationalisme, te ver ook in het overnemen van grieksche wijsheid. Hij zocht, bereidde althans voor, een verzoening tusschen overgeleverd geloof en moetazilietisch denken, de orthodoxie verdedigend in de logische wapenrusting van haar tegenstanders. Hoe hij ten opzichte van den vrijen wil des menschen het verstond Gode te geven wat Godes en den mensch wat des menschen is, hebben we reeds gezien. Op dezelfde wijze behandelde hij andere vraagstukken.

Volgens de Moetazilieten is het menschelijk verstand (de rede) een onafhankelijke bron van kennis, ook van de godsdienstige waarheid. Juist opdat de mensch zijn verstand zou gebruiken, is de Koran niet in elk opzicht duidelijk, niet één-

duidig van uitlegging. Terwijl gematigden nu Rede en Openbaring gelijkstellen, zijn er anderen die aan de eerste als kenbron de voorkeur geven.

Daartegen komt Asjarî op. Wel erkent hij in 't algemeen het getuigenis van onze zintuigen, maar het verstand heeft voor hem slechts instrumenteele beteekenis, ten minste wat de goddelijke waarheid betreft. Deze wordt alleen gekend *uit* de Openbaring, zij het dan ook *door* het verstand.

Wat de Openbaring betreft, die is *eeuwig* in God, maar wij kennen haar uit een *tijdelijk* boek, den Koran.

Van God kennen we dus alleen datgene wat de openbaring Hem toeschrijft. Maar wij mogen dit niet te zeer in menschelijken zin opvatten: zoo luidt hier de bemiddelende theorie van Asjarî's school. God is een geest, uitdrukkingen dus die Zijn wezen schijnen te vermenschelijken, moeten geestelijk worden verstaan [1]). Maar wel heeft Hij vele eigenschappen, Hij is almachtig, alwetend enz., al kennen wij niet het hoe of de wijze waarop we ons dit hebben te denken. Wij schrijven aan God alle volkomenheden toe, in dezen zin nl. dat ze den Schepper in andere, hoogere beteekenis toekomen dan aan het schepsel.

---

[1]) Asjarî zelf ging in dit opzicht minder ver dan zijn school, die ook meer koncessies deed aan het rationalisme dan de meester goed vond.

De natuur is, volgens Asjarî, niets anders dan het telken oogenblik opnieuw geschapen werk Gods. Dat is ook de mensch, maar deze is zich bewust van het verschil tusschen onwillekeurige bewegingen, trillen en beven b.v., en handelingen die gewild of gekozen zijn. Wel is God ook de Schepper van deze daden, maar des menschen verdienste is het, ze zich toe te eigenen, ze vrijwillig tot de zijne te maken.

Een zinnelijk-geestelijk wezen is de mensch. Daarom mag hij, d. w. z. de geloovige, hopen op de opstanding des vleesches ten jongsten dage. Dan zal hij ook God aanschouwen, al weten wij niet hoe dit zijn zal.

De bemiddelende theologie van Asjarî of van zijn school is, in hoofdzaak, die van den orthodoxen Islam gebleven.

HOOFDSTUK IV.

EKLEKTICISME.

De vierde Chalief van het oudste moslimsche rijk, Ali, de schoonzoon van Mohammed, is, vooral door de Sjî'ieten die hem als den eenigen rechtmatigen opvolger van den Profeet beschouwden, niet alleen als een dapper krijgsman verheerlijkt, maar ook als een wijze die alle, tot de meest geheime wetenschappen kende. Volgens de Overlevering, die meende het opnemen van vreemde wetenschap te moeten rechtvaardigen, zou hij reeds hebben gezegd: „de wereldsche wijsheid is eigenlijk het verdwaalde schaap van de geloovigen, neem het dus op, waar ge 't ook vindt".

Inderdaad hebben de geleerde Moslims van de 8e eeuw af dit gedaan. Zij vonden overal zoogenaamde oostersche wijsheid, voor een klein deel misschien oud-babylonisch of -perzisch, voor het grootste deel zeker door het Hellenisme in vroeger eeuwen van Egypte tot Indië door het Oosten verspreid. In de syrische stad Harrân

leefde, zelfs nog in de eerste eeuwen van de moslimsche heerschappij, een hellenistische gemeente met een heidenschen mysteriedienst. Vele leden daarvan beoefenden astrologie, alchemie, enz. en hielpen mede om grieksche werken in het syrisch, later ook in het arabisch te vertalen. De taal der oostersche kerken was het syrisch, maar in de kloosterscholen werd ook grieksch geleerd. Zoowel ten behoeve van de christelijk-theologische scholen als van de medische school te Gondesjapoer in Perzië werden er reeds vóór de moslimsche verovering werken van grieksche wetenschap en wijsbegeerte uit het grieksch in het syrisch overgebracht, later, onder de regeering der Abbasieden te Bagdâd, op veel grooter schaal in het arabisch. Naast wetenschappelijke werken van Hippokrates en Galenus, Ptolemaeus en Euklides e. a. werden in den eersten tijd enkele logische geschriften van Aristoteles, meer nog dialogen van Plato (Staat, Wetten, Phaedo, Sofistes, Timaeus), ethische verhandelingen van Ploetarchus, maar vooral nieuw-pythagoreïsche en hermetische geschriften van mystieken aard vertaald. In de laatstgenoemde geschriften vond men oude wijsheid, afkomstig naar het heette van Hermes (gelijkgesteld met Seth, den zoon van Adam), Agathos Daemon (= Henoch), Asklepius, Pythagoras, Thales, Solon, Empedokles, Balînoes (= Apollonius van Tyana) e. a. Uit de samenstelling der namen ziet men reeds

van welken eklektischen of synkretistischen aard deze wijsheid moet zijn geweest. De genoemde personen werden beschouwd als dragers van oeroude goddelijke openbaring, door hen te boek gesteld. In den regel wordt die openbaring voorgesteld als een geheime leer, die een tijd lang of voor bepaalde groepen van menschen verborgen moet worden gehouden. Dikwijls worden opzettelijk verborgen boeken dezer openbaring ergens in een spelonk, in een graf of in een aan de sterren gewijden tempel teruggevonden en dan, voorloopig aan een kleinen kring van ingewijden, medegedeeld. Zoo luidt de legende.

Van de 8ste tot de 10e eeuw duurt de werkzaamheid der arabische vertalers, die zich, wat de filosofie betreft, sedert de tweede helft van de 9e eeuw meer en meer op de werken van Aristoteles en zijn kommentaren toelegt. Als de vier voornaamste vertalers van de 9e eeuw noemt men Qosta ibn Loeqâ (omstr. 835; een Christen van Balabak), Thabit ibn Qoerra (een Sabiër van Harrân, gest. 901), Honain ibn Ishâq, (een christelijk arts; 809—873 te Bagdâd), uit wiens school wel de meeste en beste vertalingen zijn voortgekomen, en den moslimschen filosoof al-Kindi (gest. na 870), die misschien niet anders deed dan voor zich laten vertalen of bestaande vertalingen herzien. Ook Joden werkten mede. Maar de meesten waren toch

syrische Christenen en van beroep medici. De beoefening van theologie en rechtswetenschap was uitteraard het eerst door de Moslims overgenomen, maar medische kunst en wetenschap bleven langen tijd voor een groot deel aan Joden en Christenen toevertrouwd. Vandaar dat de verdere beoefening der wijsbegeerte in den Islam niet zoo nauw samenhangt met de theologie als in het middeneeuwsch Europa, maar meer met de ontwikkeling van de medische wetenschap verbonden is.

HERMETISCHE WIJSHEID.

Pythagoreïsch-platonische mystiek kan men ze noemen, openbaringswijsheid of wijsbegeerte der verlichting [1]) noemt ze zich zelf. Het is een leer, die alles beschouwt in verband met het mysterieuze wezen der menschelijke ziel. Deze ziel, opgevat als een zuiver geestelijk, van het lichaam verschillend en daarvan onafhankelijk wezen, is uit een hoogere goddelijke wereld neergevallen in en hier tijdelijk verbonden met het zondige stof. Zoo zit ze gevangen in het lichaam, maar door verschillende graden van inwijding in de ware leer, door askese en met behulp van de goddelijke openbaring, dus ook

[1]) Door verandering van een vokaal verbasterd tot „Oostersche" wijsheid.

door bestudeering van de heilige geschriften van Hermes e. a. kan de gevallen ziel zich weer verheffen tot die wereld van goddelijk licht die haar eigenlijk vaderland is.

Formeel treedt dus deze wijsheid op als een geopenbaarde leer. Wat den inhoud betreft ontwikkelt ze zich tot een metafyzika van het licht, en haar doel is de ziel uit het stoffelijk donker van haar grafslaap te verlossen en terug te voeren tot haar oorsprong.

Het is een geopenbaarde leer. Evengoed als de geloovige aanhangers van den Islam, beroepen de leerlingen van deze wijsheid zich op een goddelijke openbaring in heilige boeken te vinden. Ze is op naam van Oosterlingen ook tot het middeneeuwsch Europa gekomen en leeft in den nieuweren tijd bij Rozenkruisers en andere geheime genootschappen voort. Hetzelfde denkbeeld, dat we in den Koran onberedeneerd vonden uitgesproken, dat nl. Allah zich vroeger reeds op dezelfde wijze aan andere volken door hun profeten had geopenbaard, dat werd nu in de kringen van deze openbaringswijsgeeren bewust gepredikt en toegepast. Alle theologische en wijsgeerige stelsels, zoo leerden ze, zijn op te vatten als verschillende vormen van een en dezelfde openbaring. En ieder volk, elke groep van menschen, ook elk mensch afzonderlijk, ontvangt en neemt in zich op dien vorm van openbaring, die bij den aard van dat volk, van

die groep of van dien enkelen mensch past. Allen hebben ze een en dezelfde waarheid, in verschillende hulsels min of meer verborgen. Allen worden beschenen door hetzelfde licht der waarheid, maar de stralen daarvan worden door hen zeer verschillend opgevangen, gebroken, weerkaatst. Het is begrijpelijk dat zulk een opvatting nooit populair kon worden, gewoonlijk daarom zeer voorzichtig werd ingeleid, en slechts in beperkten kring meegedeeld. Wijsgeeren die er in 't openbaar mee optraden, kwamen in botsing met de orthodoxe leer, volgens welke Mohammed's openbaring de volmaakte, onvervalschte afsluiting van alle profetie is. Vandaar dat aanhangers dezer denkbeelden zich gaarne organizeerden in geheime genootschappen, die waarschijnlijk als voorbeelden zijn te beschouwen van europeesche vereenigingen als die van Rozenkruisers, Vrije Metselaren en dergelijke.

Die wijsbegeerte der verlichting was, naar haar inhoud, een leer van het licht als kosmisch beginsel. God is het Oerlicht, het licht der lichten, de bron waaruit alle licht in de wereld uitstraalt. Het licht moet lichten, maar blijft ook lichten zonder ooit iets van zijn glans te verliezen. De uitstraling van het licht heet een zuiver geestelijk proces, waarbij de overvolle bron nooit wordt uitgeput. Hoe verder echter van de bron verwijderd, des te zwakker en onzuiverder

worden de stralen. Als eerste en eenige uitstraling van de goddelijke lichtbron, die ook de eerste oorzaak van alles heet, geldt het redelijk verstand, daaruit als tweede de ziel, als derde de stof en als vierde de natuur, d. i. het werkend beginsel in de lichamelijke wereld [1]). Hoewel elk van deze vier afgeleide beginselen uit het onmiddellijk voorafgaande voortvloeit, blijven alle hoogere te zamen op de lagere invloed uitoefenen. Door deze opvatting is een ruim veld voor kosmische bespiegelingen geopend, van verheven astrologische wetenschap af tot de praktijken van alchemie en magie.

Maar bovenal is het te doen om het heil der ziel. Vandaar dat de geschriften, waarin we deze wijsheid vinden, meestal van vermanenden en opwekkenden aard zijn.

RAZI.

De meest wetenschappelijke man onder de eklektische moslimsche denkers was zeker de arts Razi (gest. 923 of 932). In de Noordperzische stad Raj geboren, werd hij eerst daar en later te Bagdâd Hoofd van het ziekenhuis en schreef een groot aantal, vooral medische, werken waardoor hij naam maakte. Dan ging hij zijn kunstroem exploiteeren aan de hoven van verschillende

[1]) In verschillende bronnen wordt aantal en rangorde dezer beginselen met kleine afwijkingen aangegeven.

kleine vorsten. Het Chalifaat van Bagdâd had reeds in de tweede helft van de 9de eeuw het toppunt van zijn macht overschreden en de provincies van het groote Rijk begonnen zich meer en meer zelfstandig te maken. Vandaar dat we sedert de 10de eeuw vele kunstenaars en geleerden niet meer te Bagdâd vinden, maar ze bescherming zien zoeken aan de kleinere hoven.

Van het leven van Razi weten we, behalve het gezegde, niets met zekerheid. Wat er van verhaald wordt, is alleen karakteristiek voor hetgeen de overlevering doorgaans omtrent zulke beroemde mannen bericht.

Eerst op 40-jarigen leeftijd b.v. zou hij met de studie van de geneeskunde zijn begonnen, terwijl hij zich vóór dien tijd alleen had bezig gehouden met muziek. Waarschijnlijk bedoelt de overlevering hiermee te wijzen op de lichtzinnigheid van zijn jeugd of hecht ze wat te veel waarde aan het feit dat de propaedeutische studie van onzen arts (het quadrivium) behalve arithmetiek, geometrie en astronomie ook de muziek in theorie en praktijk omvatte. Natuurlijk kon hij, als encyklopaedisch gevormd geleerde die alle wetenschap van zijn tijd kende, een boekje over muziek schrijven, zooals hij ook schreef over astrologie en alchemie en vele andere zaken.

Weinig betrouwbaar zijn ook de berichten over de laatste jaren van Razi's leven. Hij moet toen blind zijn geweest. Sommigen verhalen nu

het volgende. Hij had een werk geschreven over alchemie en dit aangeboden aan zijn Maecenas, den vorst van Kirman en Chorasan, die hem natuurlijk rijkelijk beloonde. Maar de vorst eischte ook dat de alchemist de door hem beschreven proeven zou uitvoeren om de gewenschte stoffen te verkrijgen. Om dit te doen werden alle verlangde hulpmiddelen toegestaan, maar de proeven mislukten jammerlijk. Daarop nam de meester de zweep en sloeg den wetenschappelijken kwakzalver het licht uit de oogen.

Volgens een ander bericht zou de blindheid het gevolg zijn geweest van grauwe staar en weigerde hij zich te laten opereeren. De oorzaak van die weigering wordt al weer verschillend aangegeven. Volgens den een heeft Razi vóór de operatie den daarvoor aanwezigen arts geëxamineerd in de anatomie van het oog en zijn kennis onvoldoende bevonden, waarom hij zich niet aan zijn behandeling wenschte toe te vertrouwen; volgens een andere lezing echter zou hij elke kunstbewerking hebben afgewezen met de woorden: „Ik heb al genoeg van deze wereld gezien!" De eerste lezing zou bij zijn karakter als arts, de tweede bij zijn pessimistische levensbeschouwing (zie blz. 73 vv.) passen. Het meest onwaarschijnlijk — gesteld dat er aan het heele verhaal iets waars is — is zeker de laatste lezing.

Ik heb deze voorbeelden gegeven om te laten zien, hoe tendentieus gewoonlijk de levensberichten van de oude geleerden zijn.

Razi was, en bleef in het Oosten, een beroemd arts en medisch schrijver; sommige van zijn geneeskundige werken zijn in het latijn vertaald en in de 15e en 16e eeuw herhaaldelijk in Europa gedrukt. Als filosoof is hij echter, om verschillende redenen, spoedig in vergetelheid geraakt.

Hij vertegenwoordigt heel goed de eerste eklektische periode van het moslimsch denken. Wij vinden bij hem een wijsbegeerte, zooals wij die het best kennen uit de geschriften van Cicero, Ploetarchus of Galenus. Zijn eerste autoriteit op medisch gebied was Galenus en door Galenus' filosofische werken is ook zijn wijsgeerige denkrichting bepaald. Het is de platonische traditie, die uitgaat van de werken van Plato's ouden dag, met stoïcijnsche en andere bijmengsels. Plato noemt hij daarom den Sjeich van de filosofie, Sokrates zijn geestelijken voorganger, zijn Imâm, die hem tot zedelijk voorbeeld strekt.

Eklekticisme veronderstelt altijd eenige zelfstandigheid van oordeel, al blijkt die ook hoofdzakelijk uit de keus van de autoriteiten. Het leven van den enkeling is kort, zegt Razi met Hippokrates, maar de kunst of de wetenschap van de elkaar opvolgende geslachten is lang.

Daarom is de duizendjarige wijsheid der boeken hooger te schatten dan de ervaring van een enkel mensch of zijn nog niet beproefde oordeelen.

Zijn kennisleer haalt hij uit een werk van Galenus „Over het wetenschappelijk Bewijs", dat een grooten invloed op moslimsche theologen en filosofen heeft gehad. Er zijn, volgens deze leer, twee bronnen van rechtstreeksche kennis: de zintuigen, die ons een in het algemeen betrouwbaar getuigenis geven omtrent de waarneembare wereld, en het redelijk verstand, waardoor we een ingeboren klaarblijkelijke kennis bezitten van het bovenzinnelijke en van onze plichten. Wij kunnen ons daarbij beroepen op de algemeene overeenstemming van de denkende menschen, want die meeningen zijn ontwijfelbaar juist, waarover alle menschen het eens zijn of de meesten of althans de wijsten onder hen. Nu heeft er, volgens Razi, nooit wijzer volk op aarde geleefd dan dat der Grieken, dus moet men in wetenschap en wijsbegeerte allermeest de groote Grieken volgen. Ten opzichte van sommige logische en natuurwetenschappelijke vraagstukken beroept hij zich daarom gaarne op het eenstemmig oordeel van Aristoteles en Galenus, omdat, waar die twee het niet eens zijn, het moeilijk is de waarheid te vinden. Maar wat metafyzika, psychologie en ethiek betreft, het geheel van zijn wereld- en levens-

beschouwing dus, stelt hij Sokrates en Plato boven Aristoteles.

Filosofie beteekent voor hem gezondheidsleer van den geest, de wijsgeer is de heelmeester van zieke zielen. Zoo is er dan voortdurend behoefte niet alleen aan die groote autoriteiten van het verleden, maar ook aan levende meesters, die het werk der ouden voortzetten. De filosofie wordt een praktische levenskunst, door deskundigen uit te oefenen. Omdat ieder mensch, door eigenliefde verblind, eigen fouten en zonden in 't denken, maar vooral in 't handelen, niet opmerkt, verdient het voor den mensch, die filosofisch, d. i. deugdzaam wil leven, aanbeveling om zich te stellen onder behandeling van een verstandigen en betrouwbaren ziele-arts. Men zij hier echter op zijn hoede voor vriendelijke vleiers. Een vijandig zedenmeester kan dikwijls het nuttigst voor ons zijn.

Tot zoover kon een goed Moslim wel met de denkbeelden van Razi meegaan. Maar zijn metafyzika werd van het begin af als kettersch afgewezen en zijn psychologie en ethiek werden later meest door een min of meer aristotelisch getinte leer vervangen.

Zijn metafyzika moeten we uit verspreide berichten bijeenzoeken. Er zijn dan, zoo leert hij, vijf eeuwige beginselen aan te nemen: God de Schepper, de Wereldziel, de Oerstof, de absolute Ruimte en de absolute of eeuwig-

durende Tijd. Dat zijn de vijf noodzakelijke voorwaarden voor het bestaan van deze wereld die wij ervaren. Hoewel ze alle vijf als eeuwig zijn te denken, noemt Razi toch het eerste beginsel Schepper en spreekt hij van een schepping. God is licht, zuiver licht en het eerste wat hij schept is ook een eenvoudig geestelijk licht, dat de oerstof van alle bizondere zielen is (= wereldziel). Dit bovenzinnelijke lichtschepsel heet ook de Rede (νοῦς) of het licht van Gods licht. Minder sterk en zuiver dan het goddelijk licht zelf is er met het tweede licht een schaduw verbonden, waaruit, ten dienste van de redelijke ziel, de dierlijke ziel of levensgeest wordt geschapen. En zoo gaat de schepping voort, mits men dit proces niet als iets tijdelijks versta. Alles gebeurt van eeuwigheid af, want God is ook als Schepper eeuwig, het ligt in Zijn wezen dat Hij nooit zonder werkzaamheid kon zijn.

In het middenpunt van alles staat de ziel. De enkele zielen zijn deelen van de wereldziel, zij wandelen door de aardsche lichamen om, na hun louteringsreis, weer te kunnen opgaan in haar oorsprong. Dit geldt alleen de redelijke ziel, want Plato en Galenus volgend, onderscheidt Razi in den mensch drie zielen. Van lager tot hooger is er eerst een zinnelijken lust begeerende ziel, die niets anders is dan het temperament van de lever; dan een hartstochtelijke ziel, de zetel van nobeler passies of het

temperament van het hart; in de derde plaats de redelijke ziel, die het geheele lichaam en meer in het bizonder de hersenen tot haar orgaan heeft, maar zelf onlichamelijk is. De beide lagere zielen van zinnelijken lust en van hartstocht vormen te zamen het onredelijke, dat tegelijk met het lichaam ontstaat en vergaat.

Op deze onderscheiding berust nu de ethiek van Razi, die, in theorie ten minste, asketisch is. Wij kennen haar uit het eenige, dat er van zijn filosofische werken, en slechts in een enkel handschrift, bewaard gebleven is; het heet „De geneeskunde van den Geest".

De redelijke ziel moet bevrijd worden van de verbinding met het onredelijke, bizonder van de heerschappij der zinnelijke lusten. Tot goed verstand van het volgende diene, dat er sedert de oudheid twee opvattingen bestaan omtrent het wezen en het zedelijk karakter van den zinnelijken lust of het genot. Van Aristoteles is de positieve leer, dat het genot een biologisch nuttige reaktie is, d. w. z. wat de levensverrichtingen van onze organen bevordert, dus voor ons zelfbehoud nuttig is, dat verschaft ons genot. Op zich zelf beschouwd is dit een natuurlijk goed, al wordt het dan ook door Aristoteles uit een zedelijk oogpunt niet heel hoog gewaardeerd. Daartegenover staat de negatieve, asketische opvatting. die door de overlevering met Plato's naam is verbonden. Volgens deze

leer is genot niets anders dan een ophouden van pijn of smart, een slechts tijdelijke bevrediging van een behoefte, gevolgd door walging of door nieuwe begeerte. Aanhangers van deze theorie kennen in het geheel geen ethische waardeering van het genot, ja beschouwen vaak elk genot als iets kwaads. Op de meest welsprekende wijze is de laatste theorie in de 19de eeuw nog door Schopenhauer verdedigd.

Het is de theorie waarbij Razi zich aansluit. Er moet aan elk genot een behoefte voorafgaan, die als onaangenaam of pijnlijk werd gevoeld. Niet de lust, maar de onlust is het oorspronkelijke. En het streven naar genot gaat daarom uit van het onredelijk deel der menschelijke ziel, dat zonder inzicht in deze verhouding is. Een leven tot bevrediging van zinnelijke lusten en hartstochten kan om die reden geen zedelijk ideaal zijn. Integendeel, de geneeskunde van den geest leert ons, onze zinnelijke lusten te bedwingen en onze hartstochten te beheerschen. Toegegeven wordt, ter loops, dat de nobeler passies ons soms bij het bedwingen, zoo niet uitroeien van de lagere lusten kunnen helpen, maar doorgaans valt de nadruk op de tegenstelling van het redelijke en onredelijke in ons.

Het redelijke in ons behoort te heerschen en de goede, wijze Schepper heeft den mensch zoo goed geschapen dat dit ook mogelijk is, meent

Razi. Hij geeft daarom voorschriften voor hen, die naar het goede, in oordeel en handeling, streven. Wij zijn hier dikwijls ver verwijderd van de moslimsche plichtenleer: de *imitatio Socratis* vervangt het voorbeeld van Mohammed.

Al die voorschriften hebben een ietwat negatieve strekking: de beteugeling van onze lusten en hartstochten. Wij hebben ons, volgens Razi, te wachten voor onmatige liefde, ingenomenheid met onszelf, nijd, toorn, leugenachtigheid, gierigheid, overdreven studieijver, neerslachtigheid, onmatigheid in eten, drinken, enz., weelde, streven naar bezit, rang en stand in de maatschappij, ten slotte de vrees voor den dood. Daartegenover wordt gesteld het deugdzame leven van den wijsgeer die, geleid door het redelijk verstand, ten nutte van de gemeenschap matig en rechtvaardig leeft.

Wanneer men tusschen de regels van Razi's ethiek verstaat te lezen, daarbij rekening houdende met wat hij in zijn medische werken leert, dan blijkt de uitwerking van zijn moraal in bizonderheden niet zoo streng te zijn als het uitgangspunt zou doen verwachten, zoodat er voor de praktijk allerlei mogelijkheden open blijven. Zeker heeft hij niet, met de strenge Stoa, den mensch tot een passieloos wezen willen maken. Hij wenscht een juiste harmonie tusschen de verschillende deelen der ziel te bevorderen. Om het lichaam gezond en den geest frisch te

houden, opdat de krachten van de redelijke ziel zich kunnen ontwikkelen, moeten de lusten van het oogenblik bedwongen en de onstuimige hartstochten geregeld worden. Een asketisch leven ligt niet in zijn bedoeling. Het goede des levens genietend veroorlooft hij zich bij gelegenheid de weelde om er uit de hoogte op neer te zien. Als hij aan zijn lichamelijke en geestelijke patienten diëet voorschrijft, weten beide partijen wat dit beteekent. Hij rekent met het goed verstand van hoorder en lezer. Een filosoof, zoo zegt hij in een korte verhandeling ten betooge dat hij zelf, hoewel slechts uit de verte den grooten Sokrates navolgende, den naam van wijsgeer verdient, een filosoof is verstandig genoeg om tot koningskinderen anders te spreken dan tot de kinderen van het gemeene volk. Zijn vorstelijke beschermer, aan wien hij, behalve zijn meest bekend medisch werk ook de geneeskunde van den geest heeft opgedragen, kon gerust zijn: zijn lijfarts heeft hem niet willen berooven van den beker of andere genietingen van de oostersche nachten.

Aangaande zijn verhouding tot den Islam geeft het slot van de „geneeskunde van den geest" een kleine aanwijzing. Omdat dit leven, zoo is betoogd, meer leed dan geluk brengt, bestaat er voor dengene, die meent dat met den dood alles uit is, geen enkele reden tot vrees. Gelooft men echter wel aan een leven na den

dood, welnu, daarvoor behoeft de goede, zedelijk voortreffelijke mensch, die aan de verplichtingen hem door de ware wet opgelegd, heeft voldaan, niet te vreezen, want die wet belooft hem een eeuwig geluk. Mocht echter iemand in twijfel zijn omtrent deze wet en niet zeker weten of ze wel de echte is, dien blijft niets anders over dan naarstig en naar vermogen een onderzoek in te stellen. Bij voldoende inspanning van krachten zal hij wel het juiste vinden, en zoo niet, dan is Allah vergevensgezind en zacht in het straffen: Hij eischt van zijn dienaren niet wat boven hun kracht gaat.

Dit slot met zijn moslims klinkende termen is wel in overeenstemming te brengen met des schrijvers eklekticisme. Immers, volgens het eklektisch Platonisme is het een en dezelfde waarheid die zich in de heilige wetten van de verschillende volken openbaart. Vele moslimsche geleerden van de 9e en 10e eeuw hebben zoo gedacht, zooals ook later Humanisten van de europeesche Renaissance, die hun Cicero en Ploetarchus lazen, tot dezelfde opvatting zijn gekomen.

DE BROEDERS VAN BASRA.

Een van de vele politieke genootschappen, die in het Oosten tevens als religieuze of religieus-filosofische sekten plegen op te treden, was de Broederbond van Basra. Leden van dezen

bond hebben omstreeks het midden der 10e eeuw in een Encyklopaedie de wijsgeerige wetenschappen van hun tijd op eklektische, populaire wijze bijeengebracht en getracht die, zoo goed mogelijk, met behulp van overdrachtelijke uitlegging in vrijzinnigen geest, in overeenstemming te brengen met de leer van den Koran en van de Overlevering. Om ruimte te winnen voor een overzicht van hun werk gaan we het weinig zekere, dat omtrent de uitwendige geschiedenis van den Bond bekend is, hier met stilzwijgen voorbij. Vermeld zij alleen dat ze hun naam: „de Getrouwen" of „de trouwe Broeders" aan de arabische vertaling van indische verhalen hebben ontleend. Het teekent hun internationaal karakter.

De Broeders gaan in elk opzicht bewust eklektisch te werk en streven meer naar volledigheid dan naar eenheid van stelsel. Zij zoeken de wijsheid van alle volken, in alle godsdiensten en filosofieën. Wel verheffen ze soms b.v. den alzijdigen en verdraagzamen Moslim boven den Jood die fanatiek is in de leer en boven den Christen die als monnik levend buiten de wereld gaat staan, maar ze kunnen dit alleen doen door den Islam met hun eigen opvattingen te vereenzelvigen. In waarheid vereeren ze even goed Henoch en Abraham als Sokrates en Plato, Zoroaster en Jezus evenzeer als Mohammed en Ali.

De Encyklopaedie als samenvatting van hun hoogste wijsheid onderstelt reeds een dubbele, meer algemeene of elementaire opleiding. In de eerste plaats een opvoeding voor dit leven door te leeren lezen, schrijven, rekenen, enz., gevolgd door kennis van literatuur, geschiedenis, tooverkunsten, en van allerlei nuttige beroepen. En ten tweede een voorbereiding voor het toekomstige leven door de wetenschap van God's openbaring en haar uitlegging, van de Overlevering en van het Recht (Plichtenleer), alsmede van het ware mystieke leven met God.

Zoo voorbereid begint de jonge broeder zijn studie van de wijsgeerige wetenschappen. Zij omvatten vier klassen: propaedeutische, logische, natuurwetenschappelijke en theologische vakken. De Encyklopaedie bestaat ook uit vier afdeelingen, maar beide indeelingen vallen niet geheel samen, doordat hier de wiskundige en logische vakken als propaedeutisch in het eerste deel worden samengevat en de natuurwetenschap als leer van de natuur in het algemeen en leer van de ziel in het bizonder in twee deelen uiteenvalt. Om de ziel is het te doen. In naam het onderwerp van het derde deel, is ze feitelijk het onderwerp van het geheele werk. Kennis van de ziel of zelfkennis is de hoogste wijsheid. Want wie zich zelf kent, kent zijn Heer, en wie zich zelf, d. i. zijn ziel het beste kent, kent ook het best zijn Heer.

I. De eerste afdeeling bestaat uit 14 verhandelingen (6 wiskundige en 8 logische)[1]). De werkzaamheid van den menschelijken geest, zoo leeren we hier, bestaat in wetenschap en kunst. Weten is de vorm van het gewetene in de ziel van den wetende. In de ziel heeft het werkelijk bestaande een hoogere, fijnere vorm dan in de stoffelijke wereld. En kunst is nu het vermogen om dezen vorm weer over te brengen in het stoffelijke.

Wat de kennende ziel betreft, is te onderscheiden tusschen aanleg en ontwikkeling. In de ziel van den leerling is het weten potentiëel aanwezig, maar aktueel wordt het door de onderwijzende werkzaamheid van een leermeester, die het weten als iets werkelijks in zijn ziel heeft. En wie is dan de eerste leermeester? Er zijn er vele; en hun taak is het de in ons sluimerende vermogens op te wekken. De lagere, stoffelijke werkelijkheid leeren we in eersten aanleg kennen door onze zintuigen, het bovenzinnelijke o. a. door logische redeneering, ons zelf door onmiddellijke waarneming.

Op velerlei wijs dus wordt de mensch geleid tot weten, zijn hoogste doel of de verwerkelijking van zijn wezen. Zooals n.l. het stoffelijk lichaam streeft naar bezit, zoo zoekt de ziel zich te voeden

---

[1]) Met de uitgave van Bombay tel ik in 't geheel 52 verhandelingen.

met wetenschap. Ook Allah heeft ten nutte Zijner dienaren als het hoogste gebod gegeven de wetenschap te bestudeeren. Volgens de overlevering sprak de Profeet: Laat u onderwijzen in de wetenschap, want zij is van God, studeeren is Hem loven, navorschen is Hem dienen, anderen onderwijzen is weldaad (aalmoezen geven), enz. De ware geleerde is Gods dienaar, zooals uit zijn zeven eigenschappen blijkt: *a.* hij weet te vragen; *b.* zwijgend te luisteren; *c.* na te denken; *d.* daarnaar te handelen; *e.* te streven naar waarheid uit en door zich zelf; *f.* daarbij bedenkend dat ze toch een genade van God is; *g.* zoodat hij nederig blijft en niet praalt met de bereikte resultaten.

De beginselen van alle wetenschap liggen (volgens pythagoreïsch-platonische traditie) in de wiskunde: getallenleer, meetkunde, sterrekunde, muziek, algemeene proportieleer en aardrijkskunde.

Omdat de natuur over het algemeen door getal en maat bepaald is, beginnen we met arithmetiek en geometrie.

Het getal is het meest wezenlijke, het meest geestelijke. Getal is de eenheid (= samenvatting) van de vormen der dingen in de ziel van den tellende; het getelde, dat zijn de dingen zelf. Alle getallen, van 2 af, komen voort uit de 1, zelf geen getal maar oorsprong van de getallen, zooals God, de opperste Eenheid, oorsprong

van alle dingen is. Alle getallen hebben hun eigenaardigheden, maar sommige, zooals b.v. 4, 7, 8, 10, hebben een bizondere beteekenis en er gaat van die getallen, in verband met sommige figuren, een magische kracht uit. Ook heeft de geheele getallenleer, die zich zuiver uit het denken dat van alle dingen abstraheert laat afleiden, deze beteekenis, dat ze de ziel opmerkzaam maakt op haar geestelijk wezen, en tevens de voorbereiding is voor de beoefening van de natuurwetenschap.

Is de getallenleer zuiver geestelijk, de meetkunde is deels zinnelijk, deels geestelijk. De zinnelijke meetkunde, die van het gezicht en den tastzin, heeft slechts paedagogische en praktische waarde; maar de eigenlijke geometrie werkt met punten, lijnen, vlakken en lichamen als zuivere abstrakties van het denken, die met de stoffelijke en als zoodanig deelbare lichamen niets te maken hebben. Deze geestelijke meetkunde opent de oogen van den geest voor de kennis van een hoogere wereld, ze is het element van alle wijsheid en de wortel van alle kunst.

De eerste en voornaamste toepassing der wiskunde vinden we in de astronomie en astrologie. Ptolemaeus is hier de bron, maar aangevuld met veel astrologie. Behalve een beschrijving van den sterrenhemel en van astronomische tafels voor tijdrekening wordt dus geleerd, hoe wij uit den stand en de beweging der hemel-

lichamen kunnen besluiten wat hier op aarde door hun invloed zal gebeuren (of kunnen gebeuren), als wij nl. hun natuur en wijze van werken kennen. Zoo is b.v. de zon een mannelijke planeet, heerschend bij dag, warm, droog, lichtend en geluk aanbrengend; de maan daarentegen koud, vochtig, vrouwelijk, nachtelijk, hoewel met de zon lichtend en geluk brengend. Uit de maan kan men voorspellen ten opzichte van den toestand der dingen en het lot der menschen in deze wereld; de zon echter wijst op de andere wereld. Van de geluksterren, Jupiter en Venus, verkondigt Venus het aardsche geluk, Jupiter het toekomstige, enz.

Over de waarde der astrologie bestaat bij de Broeders geen twijfel, omdat ze de regenten van de sterren beschouwen als door God geschapen engelen, hemelsche geesten die als bemiddelaars van de goddelijke inwerking op de aarde en den mensch dienst doen. De sterrengeesten zijn Gods plaatsvervangers in de hemelsche sfeeren, zooals de koningen dit op aarde zijn. Maar omdat hun krachten zoo verborgen werken, zijn de meeste menschen niet in staat hun werkingen waar te nemen, evenmin als dwaze jonge lieden de verstandige leiding van hun koning kunnen begrijpen. De wijzen echter speuren hun werkingen na en krijgen door de beschouwing van den sterrenhemel een heimwee in hun ziel om tot hun oorsprong terug te keeren.

Sommige groote wijzen hebben zich zoodanig verdiept in de beschouwing der hemelsche wereld, dat hun ziel reeds in dit leven naar de sterren kon opstijgen, hetgeen dan, omdat de ziel onstoffelijk is, in een tijdloos moment gebeurde. Ptolemaeus deed zulk een hemelreis en kon daarna de grootte der sterren en de afmetingen van de sfeeren te boek stellen. De driemaal wijze Hermes is opgestegen tot Saturnus en heeft later zijn gezichten opgeschreven. Aristoteles verhief zich tot een hoogere wereld (bedoeld is Plotinus, die de ekstatische toestanden van zijn ziel beschrijft). Jezus heeft aan zijn Apostelen de Hemelvaart voorspeld en zoo is ook Mohammed de zijnen voorgegaan.

Geen twijfel dus aangaande de hoogere wereld en haar werking op ons, hoewel die door vele filosofen wordt ontkend.

Zijn die werkingen, die de astrologie voorspelt, noodzakelijk als een onafwendbaar noodlot? Met één uitzondering besluiten de Broeders. Voor de meeste menschen, zoo zeggen ze, is het wel goed dat ze niet weten wat de sterren besloten hebben te brengen; het leven zou dan ondraaglijk voor hen zijn. De ware wijzen echter leeren daardoor hun ziel in lijdzaamheid te bezitten en voor te bereiden voor de betere toekomst. Gewaarschuwd door de sterren kunnen ze zich ook van gevaarlijke ondernemingen onthouden of kunnen ze een aangekondigd onheil

door gebed en deemoed, door berouw en liefdadigheid voorkomen, en dit is het allerheerlijkste.

Van de menschelijke kunsten, die de ziel naar de hemelsche sfeeren kunnen opvoeren, staat bovenaan de muziek. Haar wezen is maatvol gezang en van de begeleidende instrumenten is het meest volmaakte de luit, die met haar vier snaren een beeld is van de natuur der dingen. Muziek geneest de zieke ziel, vervroolijkt den geest en wekt in den mensch de herinnering aan zijn hemelsche afkomst, want onze muziek is een navolging van de muziek der sfeeren. Er wordt wel beweerd dat de hemelruimten toonloos zijn, omdat ze uit een vijfde element, den zuiveren ether, bestaan, maar de Broeders voeren daartegen aan, dat de sfeeren door engelen en geesten worden bewoond. En welk genot zouden die hebben, als ze niet, behalve het zuivere licht, de zuiverste tonen konden vernemen? De leer van de muziek geeft, in dit verband, den Broeders aanleiding om van de twee geestelijke zintuigen het gehoor boven het gezicht te laten prijzen. Door het oog wordt het zinnelijke ons als door een slaaf aangebracht, maar het gehoor neemt het op als een koning. Het gezichtsveld is beperkt, maar het gehoor ontvangt zijn indrukken van alle zijden. De meeste waarnemingen van het gezicht zijn lichamelijk, die van het gehoor zijn alle geestelijk. Door het

gehoor krijgt de ziel kennis van wat in ruimte en tijd voor haar verborgen is, maar door het gezicht alleen van het tijdelijk aanwezige. Het oor onderscheidt fijner dan het oog en laat zich veel minder bedriegen dan dit. Kortom, het gehoor is van de natuur der hemelsche sfeeren, zooals de andere zinnen verwant zijn met de naturen van de vier aardsche elementen.

Na het quadrivium wordt het wiskundig gedeelte afgesloten met een algemeene proportieleer en een aardbeschrijving in hoofdzaak naar Ptolemaeus.

Dan volgt het kentheoretisch-logische gedeelte, waarvan ik reeds iets meedeelde. Na nog gewezen te hebben op den verschillenden aanleg van de menschen o. a. ten opzichte van de mogelijkheid van wetenschappelijke en zedelijke ontwikkeling (tengevolge van 1°. verschillend temperament, 2°. klimaat, 3°. opvoeding en onderwijs en 4°. invloed van de sterren bij de geboorte), wordt een overzicht gegeven van de logische Inleiding van Porphyrius en van vier logische geschriften van Aristoteles: de Kategorieën, de Hermeneutika, de eerste en de tweede Analytika. Over het geheel een droge opsomming van bizonderheden! Voor de logika voelen de Broeders veel minder dan voor het getallenspel, waartoe de wiskundige vakken aanleiding gaven. Aan het getal kan men de dingen onderwerpen, maar onze voorstellingen en be-

grippen moeten zich te veel aan de dingen storen. Alleen de Inleiding en de Hermeneutika geven gelegenheid om over de taal te spreken, een lievelingsonderwerp van de Encyklopaedie, dat reeds bij de muziek ter sprake kwam en later nog uitvoerig onder de vermogens der menschelijke ziel behandeld wordt.

Er is tweeërlei taal: een inwendige geestelijke taal, de gedachte, en een uitwendige of lichamelijke, het woord. Ter eere van de arabische taal kan gezegd worden dat haar alfabet uit 28 (4×7) letters bestaat. Verder worden voor de analyse der gedachte grieksche begrippen overgenomen. Maar de vijf kategorieën van Porphyrius' Inleiding worden, zeker om de symmetrie, met 1 vermeerderd: *geslacht, soort, individu,* dat zijn de drie zelfstandige onderwerpen van het denken; waaraan drie soorten van eigenschappen worden toegeschreven: *wezenlijke* (b.v. warmte van het vuur), *meer bizondere,* gewoonlijk voorkomende, maar niet het blijvend wezen uitmakende (b.v. het wit van de sneeuw) en eindelijk *bijkomstige* (b.v. het rood van de schaamte).

Bij de bespreking van Aristoteles' Kategorieën (de substantie met haar negen accidentia) wordt aan het tiental een groote waarde gehecht en onder de leer van het bewijs worden vier wetenschappelijke methoden aangegeven: de leerling beginne met 1°. *analyse,* d. i. de ontleding van de

bizondere samengestelde dingen in hun elementen, dan 2°. *de indeeling* in geslachten en soorten, en wel op grond van steeds verder gaande 3°. *bepaling* (definitie) van het wezen der soorten en 4°. *deduktie*, die ons de natuur der geslachten duidelijk en volledig leert kennen. Individuen, d. z. de bizondere stoffelijke dingen, waarmee onze ervaring begint; geslachten en soorten zijn geestelijke dingen, die we eerst door de fijnere methoden van definitie en bewijs leeren kennen.

II. De natuurfilosofie, met inbegrip van de individueele psychologie, omvat 17 verhandelingen, waarvan de stof voor een deel aan de natuurwetenschappelijke geschriften van Aristoteles is ontleend.

Acht (2×4) verhandelingen hebben betrekking op de natuur in engeren zin, nl. 1°. de grondbegrippen stof, vorm, beweging, tijd en ruimte; 2°. hemel en wereld; 3°. ontstaan en vergaan, met de leer der vier elementen; 4°. meteorologie; 5°. mineralogie; 6°. de scheppende natuur; 7°. botanie; 8°. zoölogie. Daarop volgen vier traktaten over het menschelijk lichaam met zijn zintuigelijke waarneming en vijf over het individueele zieleleven van den mensch, dat met de natuur van het lichaam verbonden is [1]).

---

[1]) Het getal 4 wordt bij voorkeur voor de behandeling

Allereerst de grondbegrippen van de natuurleer: stof en vorm (= geestelijk wezen), de ruimte als accidens van het lichamelijke en beweging en tijd als geestelijke vormen. De stof is op zich zelf dood, zonder eenige beweging of werking, zuiver passief. De vormen zijn aktief, van de vormen gaat uit alle verscheidenheid van leven en werken, derhalve ook elk individueel verschil (in de schooltaal heet dit: de vorm is het *principium individuationis*). De onderscheiding stof en vorm wordt ook overgedragen van het lichaam op de ziel. Bizondere voorstellingen of gedachten zijn de vormen die de algemeene zielestof aanneemt. Alle lichamelijke vormen zijn, geabstraheerd, als fijner, hooger, geestelijke vormen van kennis ook in de ziel, de geestelijke vormen zijn alleen in de ziel. Dat beweging een geestelijke vorm is wordt afgeleid uit het nieuw-platonisch dogma dat het licht als geestelijke substantie zich tijdeloos voortplant. Dit leidt dan weer tot bespiegelingen over het verschil tusschen den tijd die de beweging in de ruimte meet en den tijd die in de ziel is.

In het tweede hoofdstuk wordt de theorie van Ptolemaeus over de hemelsche sfeeren tot een elftallig stelsel uitgewerkt. Om de aarde heen sluiten zich achtereenvolgens de sfeeren

---

van het natuurlijke of lichamelijke, 5 voor die van het zieleleven gebruikt. Afd. III (zie blz. 96) bestaat uit 10 (2 × 5) hoofdstukken.

van de lucht, de Maan, Mercurius, Venus, de Zon, Mars, Jupiter, Saturnus, de sfeer der 1022 vaste sterren en eindelijk de alles omgevende sfeer, die het wereldgebouw afsluit. In het midden rust de aarde als het heiligdom van Gods schepping (Mekka) en in de middenste sfeer troont de Zon als Koning, als het Hart en de Geest het Al (den Makrokosmos) in beweging brengend.

De hemellichamen zijn onveranderlijk, zoolang God ze in wezen laat; niet omdat ze uit een vijfde element (ether) bestaan, maar omdat ze van zuiverder licht, schooner vorm en volkomener beweging zijn dan het ondermaansche. Dit ondermaansche, het rijk van de almoeders, d. z. de vier elementen, is het tooneel van ontstaan en vergaan: alles is hier in voortdurende verandering, ook de zgn. elementen kunnen in elkaar overgaan.

De meteorologie beschrijft de verschijnselen van de lucht, die niet alleen beteekenis hebben voor den plantengroei op aarde, maar, b.v. in de verschijning van kometen, ook boodschappen overbrengen uit een hoogere wereld.

De mineralogie weet te verhalen van 700 soorten van gesteenten, hoe ze opgroeien uit de elementen, sommige snel in de aarde, andere langzamer in het water, een derde soort, het langzaamst, in rotsen en bergen. Maar ieder heeft van elk element iets. Het goud b.v., het

edelste mineraal, heeft aarde als lichaam, lucht als ziel en water (of vuur?) als geest. De mineralogie is dus een onuitputtelijke bron voor de kennis van de wonderen der natuur, een schepping Gods, nuttig voor die schepselen zelf, maar bovenal voor den mensch, die vele gesteenten hetzij als sieraden of als geneesmiddelen gebruikt.

Het zijn alles wonderen van een en dezelfde natuur, die in haar drie rijken van mineraal, plant en dier uitwerkt, wat God haar opdroeg. Want, zoo leeren de Broeders ons in een tusschengevoegd hoofdstuk, God doet niet alles direkt, evenmin als een groot Koning alles met eigen handen verricht. Het is een kinderlijke voorstelling van de theologen dat God alles rechtstreeks bewerkt. Neen, rechtstreeks werkt bij ons de natuur, die een van de krachten is van de Wereldziel of, om in theologische taal te spreken, een Engel van God. In het ondermaansche doordringt de natuur alles, ze werkt in alles; bovendien echter, en dat maakt hier alles zeer gekompliceerd, werken er oneindig veel geestelijke krachten of engelen uit de sterrenwereld: elke druppel hemelwater wordt door een engel veilig op aarde gebracht, elk zaadje, elk blad, elke vrucht heeft een engel als bewaker, zooals ook de mensch zijn waakengelen heeft.

De engelen van planten en dieren, dat zijn hun zielen en daaraan wordt in de botanie en zoölogie niet minder aandacht gewijd dan aan

hun lichamelijke vormen. De Broeders spelen hier veel met analogieën. Evenals het delfstoffenrijk bestaan planten- en dierenrijk uit drie hoofdafdeelingen. Er zijn 1°. planten die rechtstreeks uit de elementen groeien, 2°. zaadplanten en 3°. stekplanten. Zoo zijn er 1°. dieren die spontaan opgroeien, 2°. dieren uit eieren en 3°. zoogdieren. Alle drie rijken met hun afdeelingen vormen te zamen een opklimmende reeks met overgangen. Dit is niet in Darwinistischen zin te verstaan. Wel spreken de Broeders van tijdelijk verschil: de lagere soort moest er eerst zijn als voorwaarde voor het bestaan van hoogere soorten. De laagste planten staan nog dicht bij de mineralen (mossen b. v. die op steen groeien) en de hoogste, palmboomen, hebben nog wel een plantenlichaam maar reeds een dierlijke ziel, want er zijn mannelijke en vrouwelijke exemplaren. De laagste dieren, sommige soorten van wormen, zijn nauwelijks van planten te onderscheiden: zij hebben dan ook evenals de planten maar één zintuig, den tastzin. Daarentegen komen vele hoogere dieren in verschillende opzichten met de menschen overeen. De aap heeft eenige lichamelijke gelijkenis met den mensch en kan daarom menschelijke handelingen nadoen. Meer innerlijke overeenkomst met ons hebben echter de zangvogels en de papegaai (menschvogel), het paard, dat edel strijdros der koningen, geleerd, scherpzinnig en dapper,

of de olifant, het verstandigste van alle dieren.

In de daarop volgende beschrijving van het lichaam en het individueele zieleleven van den mensch wordt er eenige stof aan Aristoteles en Galenus (anatomie) ontleend, maar geest en strekking zijn dezelfde als in 't voorgaande en volgende.

De mensch is een mikrokosmos, die in verwantschap en gemeenschap staat met alle dingen en wezens van de wereld. Zijn lichaam is een symbolische afbeelding van de wereld, lichaam en geest beide worden, bij hun groei en ontwikkeling, door de sterren beïnvloed. De embryologie wordt geheel astrologisch behandeld: elke maand staat onder den invloed van een planeet. Zoo is het ook met de verschillende levensperioden van den mensch. De eerste vier levensjaren staan hoofdzakelijk onder de heerschappij van de Maan, dan 10 jaar van Mercurius, 8 jaar van Venus, 10 jaar van de Zon, 7 jaar van Mars, 12 jaar van Jupiter, 11 jaar van Saturnus; met 62 jaar dus is de mensch volkomen.

Het lichaam is niets dan een tijdelijk huis, een oefenschool voor de ziel. Deze maakt daarbij gebruik van haar vijf uitwendige en vijf inwendige zintuigen.

Er zijn drie lichamelijke (tastzin, smaak en reuk) en twee geestelijke zintuigen (gehoor en gezicht). 't Wezen van de uitwendige waar-

neming, waarvan het hart de zetel is, bestaat daarin dat de menging (het temperament) van het zintuig onder inwerking van het zinnelijk voorwerp daaraan kwalitatief gelijk wordt, zóó dat de ziel van deze verandering zich bewust wordt. Op zich zelf is zulk een verandering, dus elke zinnelijke waarneming, iets dat onaangenaam of pijnlijk aandoet, eerst daarna en om andere redenen kan de waarneming ons genot verschaffen [1]).

De vijf inwendige zinnen zijn geestelijke krachten: 1°. het voorstellingsvermogen, vóór in de hersenen; 2°. het denkvermogen, in het middengedeelte der hersenen; 3°. het geheugen, achter in de hersenen gelokalizeerd; verder 4°. het vermogen om te spreken en 5°. het vermogen om te schrijven wat gedacht en gesproken werd.

Met behulp van deze tien vermogens ontwikkelt zich de ziel of brengt zij tot volkomenheid wat in aanleg haar eigen was. Alle weten lag nl. potentiëel in haar en met wetenschap voedt zij zich. Tot de dood haar verlost. Voor de volkomen ziel is de dood van het lichaam een nieuwe, de ware geboorte. De meeste menschen echter brengen het in dit leven niet tot vol-

---

[1]) Dit hangt samen met de ook door de Broeders aangenomen negatieve genotsleer (zie blz. 73 en 99). Ten opzichte van de planten zijn ze echter optimist: planten, zeggen ze, lijden geen pijn, want anders zou de goede, wijze Schepper ze wel het vermogen tot beweging hebben gegeven.

komenheid, waarom zij den kringloop der geboorten moeten voortzetten. Hun zielen zijn te zwak om de volkomen wijsheid en hoogste goedheid in zich op te nemen. Vandaar onder de menschen ook nog allerlei verschil, verschil van taal en schrift, van meeningen en geloofsovertuigingen, die aanleiding geven tot twist en tweedracht, strijd en onderdrukking. Door de verkondiging van hun idealen van waarheid en liefde hopen de Broeders hierin eenige verbetering te brengen. Het gebrekkige opvattingsvermogen van de menschen kennende, doen ze dit dikwijls in beelden en gelijkenissen. Naar indisch voorbeeld ook door gebruik te maken van de dierfabel. Tusschen hun zoölogie en hun anthropologie lasschen ze hun Sprook van den strijd tusschen mensch en dieren, om minder aangename waarheden op indirekte wijze en in aantrekkelijken vorm aan den man te brengen. Zeven vertegenwoordigers van de zeven klassen der dieren (1°. een- en tweehoevige huisdieren; 2°. roofdieren; 3°. zangvogels; 4°. roofvogels; 5°. insekten; 6°. kruipende dieren; 7°. waterdieren) voeren het pleit aan het hof van den Koning der Geesten (Dzjinnen) tegen de menschen, die ook door zeven redenaars voor hun rechten opkomen: een Mesopotamiër (West-Perzië), een Indiër (van Ceylon), een syrischen Jood en een syrisch Christen, een Arabier, een Griek en een man uit Chorasan (Oost-Perzië). In den rederijken

wedstrijd winnen de dieren het, maar het is duidelijk dat menschelijke wijsheid door hun mond spreekt, zoodat het ons ten slotte niet verwondert, van den Koning der Geesten een vermaning te hooren geven aan de dieren om zich geduldig aan den mensch te onderwerpen. Door zijn verstand is de mensch heer der schepping.

De sprook is didaktisch. Alles is beeld en gelijkenis. Immers, alle dingen en wezens hier beneden zijn niets dan schaduwen en afbeeldingen van de hemelsche orde van geestelijke gestalten (ideeën). Alles heeft de strekking om de individueele menschenziel op te wekken uit haar dwaze sluimering in het stof, uit haar zorgeloozen slaap in het lichaam, om te leven in den geest, één met de wereldziel.

En toch, trots die strekking, zijn er vele plaatsen in de natuurfilosofie der Broeders, het meest in de Diersprook, waar we hun liefde voor de verscheidenheid der natuur kunnen opmerken, een liefde, die zich kond doet door scherp waarnemen en gevoelig verbeelden.

III. Het derde deel der Encyklopaedie leidt ons uit de veelheid van bizonderheden tot de eenheid van de Wereldziel. Over de ziel als redelijk verstand of geest (= νοῦς, arabisch 'aql) spreken de Broeders in tien hoofdstukken: 1°. de geestelijke beginselen volgens Pythagoras; 2°. de

beginselen der Broeders; 3°. de wereld als Makrokosmos; 4°. de gedachte en haar voorwerp; 5°. de sfeerentheorie, ontstaan en vergaan van de wereld als geheel; 6°. de liefde der ziel en haar verlangen naar God; 7°. de opstanding (in geestelijken zin); 8°. soorten van beweging; 9°. oorzaken en werkingen; 10°. definities en beschrijvingen. Zooals we in het tweede deel de ziel zagen verbonden met de natuur beneden haar, zoo zien we haar in dit derde deel in verlangen vereenigd met de rede of het geestwezen boven haar.

Om de plaats der Ziel in het Al te bepalen beginnen de Broeders hier met hun emanatieen scheppingsleer te ontvouwen, waarbij ze zich op Pythagoras beroepen. Uit God, de opperste Eenheid, volgt, direkt of indirekt, het Heelal in acht trappen, te zamen het getal der negen eenheden volmakend. Rechtstreeks vloeit, van eeuwigheid af, uit God voort de Geest, d. i. het redelijk verstand, uit dezen Geest dan de Alziel of Wereldziel, daaruit de Oerstof. Geest, Ziel en Oerstof zijn, onder God, drie zelfstandige geestelijke wezens, maar in dalende reeks. De Geest is, behalve zelfstandig, ook volledig en volmaakt, de Ziel wel volledig maar niet volmaakt, de Oerstof noch volledig noch volmaakt. Op dit drietal volgt de Natuur als een kracht van de Wereldziel en doordat de Oerstof de geestelijke dimensies (lengte, breedte, hoogte)

aanneemt, ontstaat het absolute Lichaam. Tot zoover strekt de geestelijke emanatie van het eeuwige Licht, in vijf trappen, zich uit.

Daarop volgen de drie trappen van de tijdelijke schepping in het stoffelijke. Dit scheppingswerk komt niet rechtstreeks van God; de schepping van de stoffelijke wereld is het werk van de wereldziel, die 1°. de hemelsche sfeeren, 2°. de vier elementen, 3°. de bizondere dingen (mineralen, planten, dieren en van elk drie soorten) vormt. Aan dit stoffelijke deelt de ziel de door tijd te meten beweging mede. Zoo is dit stoffelijk geheel één groot lichaam (makrokosmos), waarvan de wereldziel de beweegkracht is [1]).

Van deze wereldziel zijn nu de enkele zielen, niet alleen van mineralen, planten, dieren, menschen, maar ook engelen en geesten, slechts deelen, afgescheurde deelen. Wat onze ziel betreft, ze is er zich van bewust dat ze hier niet thuis hoort, zij verlangt naar vereeniging met de wereldziel en wat daarboven is. Heimwee, liefdeverlangen is derhalve haar eigenlijk wezen.

De weg nu om tot het vaderland terug te keeren is de weg der kennis, niet van zintuigelijke waarneming, maar van redelijk denken. De wereldziel, die in voortdurende gemeenschap staat met den redelijken geest boven haar, heeft

[1]) Er volgen dan spekulaties over den duur van de tijdelijke Schepping, over wereldjaren van 7000, 50.000, 360.000 jaren, enz.

aan de individueele menschelijke zielen als hoogste vermogen het redelijk verstand gegeven, waardoor we de geestelijke wereld met haar vormen en emanaties leeren kennen. Deze kennis is iets veel innigers dan de waarneming der zinnen. Bij het waarnemen (zie blz. 94) worden onze zintuigen gelijk gestemd met de stoffelijke dingen, en om die gelijkenis, die nooit eenheid wordt, op te merken, moet de ziel zich neerbuigen tot de stoffelijke natuur, wat haar veel moeite en pijn kost. Daarentegen is het denken, d. i. het waarnemen van de geestelijke vormen, voor de ziel een zuiver genot. Het is geen passief opnemen, het is ook meer dan gelijk worden, het is één te worden met de gedachte geestelijke wereld, het is hereeniging met de wereldziel. Dat nu is het doel van het streven der individueele zielen. Erôs, liefdebegeerte. Want liefde is niets anders dan het sterke verlangen om één te zijn met het geliefde voorwerp.

Naardat de ziel is, is haar liefde. De plantenziel of het zinnelijk-begeerende in den mensch streeft naar spijs en drank en zinnelijke liefde, de dierlijke of hartstochtelijke ziel naar geweld en heerschappij, beide dus naar goederen van deze wereld, waarin ze wel altijd zouden willen blijven. De redelijke ziel echter streeft naar wijsheid en goedheid, die alleen te bereiken zijn door vrome askese en zuiver denken, waardoor ze van het stoffelijk lichaam verlost wordt. De

onwijzen of ongeloovigen krijgen daarom ten jongsten dage weer nieuwe lichamen, om de reis door het stoffelijke voort te zetten. Dit beteekent de Hel of de Loutering voor de zielen. De zinnelijke mensch meent wel in de wereld als in een Paradijs te leven, in waarheid echter is deze lichamelijke wereld voor de onwijzen een Hel, voor de wijzen een Loutering. Het ware Paradijs is alleen de geestelijke wereld, waar de wijze, geloovige zielen heengaan. Voor dezen is de dood van het lichaam de opstanding ten eeuwigen leven [1]). Daarbij is te onderscheiden tusschen de kleine en de groote Opstanding. De kleine opstanding is de verlossing van de individueele zielen uit het stof, de groote opstanding, dat is de terugkeer van de wereldziel tot de geestwereld waaruit ze afkomstig is. Wanneer dit gebeurt, wanneer de wereldziel zich losmaakt van het wereldlichaam, dan beteekent dat het einde van de tijdelijke, stoffelijke wereld, dan is alles teruggekeerd tot de eenheid in den geest.

Ten opzichte van de tijdelijke wereld, waarin wij leven, zijn de Broeders dualisten, scherp onderscheidend tusschen stof en geest, lichaam en ziel, een leven voor het aardsche of voor den hemel. Maar uitgangspunt en toekomstideaal zijn monistisch gedacht. En dit is de geheime leer, waarop de kennis van de natuur

[1]) Ook de zielen van offerdieren worden, volgens de leer der Broeders, bij den dood van het stoffelijke bevrijd.

en de kennis der ziel, evenals de propaedeutische wiskunde en logika, ons hebben voorbereid. Eerst na zulk een voorbereidende studie mag de Broeder overgaan tot de theologie.

IV. Het vierde deel van de Encyklopaedie zal ons dan de goddelijke wereld laten zien, waarvan we in het voorafgaande reeds hier en daar eenige stralen konden opvangen. Dat is niet God zelf. Hij is onuitspreekbaar, niet te beschrijven, boven alle tegenstellingen, ook die van geest en stof verheven. Alles straalt uit Hem en alles vloeit tot Hem terug, maar over Zijn wezen kan slechts negatief met bepaaldheid iets worden gezegd. Wij weten alleen van Zijn scheppende werking. Zijn eerste schepsel heette in het derde deel de redelijke geest. Maar nu wordt in het vierde deel, dat we een wijsbegeerte van den godsdienst der Broeders kunnen noemen, tusschen God en dien Geest als een zelfstandig wezen geplaatst de Nâmoes [1]), de goddelijke Wereldwet. In het midden van de elf [2]) verhandelingen, die het vierde deel uitmaken, staat de Nâmoes, waarom zich, theoretisch en

---

[1]) O. a. bekend uit Plato's definitie van de heilige goddelijke wet in zijn *Nomoi*. Men vergelijke ook de leer van den *Nomos* bij de Stoa.

[2]) Elf is waarschijnlijk voor de Broeders het alomvattend kosmisch getal. Vgl. de leer van elf sfeeren met de Zon in 't midden (blz. 89 v.).

praktisch, het godsdienstig-zedelijk leven der Broeders groepeert. In deze volgorde: 1°. de verschillende godsdiensten en filosofieën; 2°. de weg tot God; 3°. het geloof der Broeders aan de onsterfelijkheid van de ziel; 4°. het gemeenschappelijk leven der Broeders in wederkeerig hulpbetoon; 5°. het geloof; 6°. de goddelijke wet (nâmoes) of de profetische openbaring; 7°. prediking en vermaning; 8°. de praktijk van het geestelijke leven; 9°. gemeenschappelijk leven in den Staat en in andere genootschappen; 10°. de wereldorde; 11°. over wonderen en magische kunsten, engelen en duivels.

Een vergelijking van de verschillende godsdiensten leert den Broeders, dat de groote menigte een zinnelijken godsdienst noodig heeft met symbolische voorstellingen en gebruiken. De reden daarvan is dat de zielen van de meeste menschen diep in het stof verzonken zijn en niet veel hooger staan dan de zielen van plant en dier. Tusschen hen en God staan de drie hoogere rangen: de zielen van filosofen en profeten en de heilige engelen. Zooals de engel middelaar is tusschen God en wereld, God en mensch, zoo brengen profeten en filosofen boodschap en werking van de geestenwereld over aan de scharen onder hen. De profeten hebben de heilige wet gebracht, de taak van de filosofen en geleerden, die de erfgenamen van de profeten zijn, is het die wet uit te leggen en toe te passen.

In naam wordt dus wel de profeet het hoogst geëerd, maar in werkelijkheid komt alles op uitlegging en toepassing neer. Met behulp van overdrachtelijke uitlegging weten de Broeders de heilige wetten van de verschillende volken, o. a. de moslimsche *sjarie'a*, te beschouwen als afbeeldingen van den éénen goddelijken Nâmoes en den inhoud van deze Wereldwet te vereenzelvigen met hun filosofie. Hun zedelijk geloof is dat de wijze en goede Schepper alles zoo goed mogelijk gemaakt heeft en niemand kwaad doet. De leer van een vertoornd God die met de Hel zou straffen is Gode onwaardig, tegen de rede, een voorstelling die de ziel pijn doet. De Hel is een beeld van het leven der zondige ziel in het aardsche lichaam (vgl. blz. 100). Alles wat daarover in den Koran staat heeft allegorische beteekenis. Naar het schijnt — het wordt natuurlijk niet openlijk gezegd — zijn de Broeders wel geneigd de godsdienstleer van Zoroaster en Jezus te stellen boven, die van hun Profeet, nl. wat den vorm betreft. De Profeet Mohammed, zeggen ze, werd gezonden tot een onbeschaafd volk van woestijnbewoners, die geen wetenschap kenden. Zij wisten niet van de liefelijkheden der aardbewoners en van hun Koningen noch van de heerlijkheden der hemelbewoners, die de Koningen van het Paradijs zijn. Daarom moest hij in zijn Boek de genoegens van het Paradijs zinnelijk voor-

stellen, opdat het volk hem zou verstaan en hun zielen die zouden begeeren. De Messias echter (Jezus) sprak duidelijk den geestelijken aard van het Hemelrijk uit, omdat hij tot menschen kwam, die door de Tora en de geschriften van profeten en filosofen daarop waren voorbereid.

Profeten en filosofen zijn de wegwijzers, die den mensch het pad tot hereeniging met de geestenwereld, in einddoel met God, wijzen. Daarom heet filosofie ook het streven, Gode gelijk te worden, voorzoover dit den mensch mogelijk is. Vandaar de hooge rang van filosofen en geleerden, die in gewone tijden den slechts eenmaal tot elk volk komenden Profeet vervangen. De filosofen van Basra voelen zich als de in hun tijd hoogste autoriteiten. De zielen van soldaten en hun aanvoerders, en van allen die heerschappij uitoefenen beschouwen ze als roofdierachtig, maar het karakter van geleerden, rechtskundigen en wijze filosofen als met de engelen verwant. Door leer en voorbeeld wijzen dezen het pad naar boven. In de organisatie van hun Bond wordt de weg ten leven afgebakend. Van 15—30 jaar worden de leerlingen, met volstrekte gehoorzaamheid aan hun leermeesters, op natuurlijke wijze ontwikkeld. In den tweeden graad, 30—40 jaar, krijgen hun zielen onderricht in de kennis der wijsbegeerte. De derde graad, 40—50 jaar, brengt de inwij-

ding in de goddelijke wereldwet, waardoor de filosofische kennis duidelijk en volkomen (adaequaat) wordt. In den hoogsten vierden graad, boven 50 jaar, leeft men in den geest, de ware werkelijkheid der dingen onmiddellijk belevend zooals de heilige engelen, die boven natuur, leer en wet verheven zijn en wonderen kunnen doen.

Naar trappen of graden richt zich ook de zedeleer van de Encyklopaedie. Goed, eenvoudig goed, handelt de mensch, wanneer hij de ware natuur volgt. Lofwaardig is de ziel, die in vrije daad zich boven de natuur verheft. Voortreffelijk zijn de handelingen die gevolgen zijn van redelijk overleg. En een belooning (d. w. z. verheffing tot de hemelsche sfeeren) waard is het, de goddelijke wereldwet te volbrengen. Liefde tot God, medelijden met alle schepselen, askese en weten, ziedaar de hoogste deugden, die de ziel opvoeren uit het stof tot de geestenwereld.

Het ideaal van de aardsche samenleving der Broeders is kommunistisch en het ideaal der persoonlijkheid drukken ze internationaal uit. De volkomen mensch, zeggen ze, is van afkomst een Pers, aanhanger van den arabischen godsdienst (Moslim), Hanefiet in het recht, beschaafd als een Mesopotamiër, met de ervaring van een Jood, een discipel van Jezus in zijn levenswandel, vroom als een syrische monnik, een Griek in de wetenschappen, een Indiër die de

geheime leer weet te duiden, eindelijk een Soefî (mystikus) in zijn geestesleven.

Geest en strekking van de Encyklopaedie hebben vroeger en later aan orthodoxe Moslims ergernis gegeven, zoodat ze o. a. in 1150, te zamen met de geschriften van Ibn Sina, te Bagdâd werd verbrand. Maar als geheel zijn werken als deze in het Oosten veel meer populair geworden en tot op dezen dag gebleven dan de meer schoolsche filosofie, die we nu gaan behandelen.

HOOFDSTUK V.

DE NIEUWPLATONISCHE ARISTOTELES.

Zuivere geschiedenis schrijven is onmogelijk, omdat men nooit geheel kan doordringen tot den geest van hen, die vroeger leefden en dachten. Even onmogelijk is 't zuiver aanhanger te zijn van een oude leer. Aristoteles, eeuwen lang in het Oosten en Westen „de meester van degenen die weten", is niet altijd en overal dezelfde Aristoteles. Wij meenen nu hem iets beter te kennen dan de middeneeuwers dit vermochten te doen, in elk geval gelooven we te begrijpen, waarom de moslimsche denkers, met zooveel minder hulpmiddelen tot hun beschikking, hem ook minder zuiver moesten opvatten. In hoever is dat juist?

Boven (blz. 62) werd reeds gewezen op de receptie van Aristoteles in het Oosten. Geheel volledig werd zijn werk niet bekend, o. a. zijn Politiek is niet in het arabisch vertaald. Toch werd de behoefte aan stelselmatige volledigheid gevoeld. De ledige plaats werd dan ingevuld met beschouwingen uit den Staat of de Wetten van

Plato, zoo goed mogelijk in overeenstemming gebracht met Aristoteles.

Nog andere oorzaken werkten er toe mede, dat de moslimsche denkers zich geen duidelijke voorstelling konden vormen van den historischen Aristoteles.

Naast en met de eigen werken van den filosoof kreeg men ook die van zijn nieuwplatonische uitleggers. Bovendien werden er, op naam van Aristoteles, geschriften in het arabisch overgezet of misschien ook vervaardigd, die een geheel anderen geest ademden dan zijn echte werken. Dit laatste vooral heeft er toe bijgedragen dat wij den griekschen Aristoteles in de werken van zijn moslimsche leerlingen soms nauwelijks of in 't geheel niet herkennen.

Zoo bestaat er b.v. in het arabisch het „Boek van den Appel", een werkje waarin Aristoteles dezelfde rol speelt als Sokrates in Plato's Phaedo. Tegen het einde van zijn leven, een appel in de hand, die de laatste krachten wekt, maar met blij gemoed een beter leven wachtend, houdt de meester een toespraak tot zijn leerlingen over de onsterfelijkheid van de ziel. Hij leert en troost hen met dezelfde wijsheid, die we uit de Encyklopaedie van de Broeders van Basra hebben leeren kennen.

Van meer beteekenis was het dat uittreksels uit de werken van Plotinus en Proklus, de twee grootste nieuwplatonische denkers, aan Aristo-

teles werden toegeschreven. Bewerkte stukken uit de Enneaden van Plotinus kregen den titel „Theologie van Aristoteles". Volgens deze is Plato de ideale mensch die, door intuïtief denken het geestelijk wezen der dingen omvattend, eigenlijk de logika van Aristoteles niet meer noodig heeft. Ja, boven dat denken wordt de goddelijke ekstaze gesteld, waarin de ziel rechtstreeks het goddelijke aanschouwt, en hoort wat geen oor ooit hoorde en geen tong kan uitspreken.

Op deze wijze werd het den moslimschen denkers gemakkelijk gemaakt om, naar het voorbeeld van nieuwplatonische uitleggers, aan te toonen dat Plato en Aristoteles volkomen met elkaar overeenstemmen, en meer en meer Aristoteles als den wijsgeer bij uitnemendheid te beschouwen.

Wel ging het niet zonder strijd. Het Eklekticisme had voorliefde voor Plato en naar het schijnt vond deze ook in theologische kringen gemakkelijker ingang dan zijn leerling. Hoe het zij, wij hooren in de 9de en 10de eeuw veel van tegenstand tegen de invoering van de aristotelische wijsbegeerte. In de 9de eeuw schreef daartegen de Sjî'iet Hisjâm, tijdgenoot van Nazzâm, verder de moetazilietische theoloog Aboe Hâsjim van Basra (gest. 933) en bovenal het hoofd van de latere orthodoxie, al-Asjarî (873—935).

Als den eersten vertegenwoordiger van de aristotelische school in het Oosten noemt de

overlevering Kindî (gest. na 870), die als de eerste en bijna eenige filosoof van *arabischen* stam een zekere beroemdheid heeft verkregen. Hij is het meest bekend door zijn medische en astrologische [1]) geschriften. In de theologie was hij moetaziliet, in de filosofie over 't algemeen genomen een eklektikus. Toch is er eenige reden om met hem, volgens de traditie, het nieuwplatonisch Aristotelisme te laten beginnen. De algemeene trekken van deze denkrichting beginnen zich bij hem af te teekenen. In de eerste plaats wordt de logika uitvoeriger en grondiger bestudeerd en daardoor het getallenspel van een zgn. pythagoreïsche wiskunde wat teruggedrongen. In de tweede plaats wordt de verhouding tusschen stof en vorm, lichaam en ziel iets minder dualistisch opgevat. Ten derde — dit houdt verband met het tweede — staat niet meer alleen de ziel, maar meer bepaald de redelijke geest in het middenpunt der belangstelling. Alles te zamen genomen beteekent de receptie van Aristoteles, althans voor velen, een differentiatie in het geestesleven. Voor de eklektische denkers beteekende het Platonisme of wat ze daarvoor hielden of in de plaats daarvan aannamen, hun godsdienstleer, of de rechtvaardiging van hun godsdienst: het ging om het heil der ziel en

---

[1]) Hij was astroloog, maar de alchemie bestreedt hij op wetenschappelijke gronden.

haar verlossing uit het stoffelijk lichaam. 't Is waar, ook voor aanhangers van den nieuw-platonischen Aristoteles kon de filosofie als een vorm of de hoogste vorm van waarheid in religieuzen zin gelden. Maar de mogelijkheid was toch gegeven en hier en daar verwerkelijkt om aan theologie en filosofie elk een eigen terrein van geldigheid te verschaffen. Op den duur zien we dan ook dat geleerden en theologen van verschillende richting, zij het met eenig verschil van uitlegging en in verschillenden omvang, Aristoteles als leermeester aanvaarden.

FARABI.

De receptie van Aristoteles is hoofdzakelijk bewerkt door Farabi (gest. 950) en zijn volgeling Ibn Sina (980—1037). Farabi kreeg daarom den naam van den tweeden Leermeester (Aristoteles is de eerste) en Ibn Sina heet tot op onzen tijd in het Oosten de „Vorst der wijsgeeren".

Als mensch beantwoordt Farabi ongeveer aan het door de Broeders van Basra opgestelde ideaal. Zijn vader moet een perzisch officier zijn geweest en hij werd geboren te Wasiedzj, een kleine vesting van het distrikt Fârâb in het turksche Transoxanië. Te Bagdâd genoot hij onderricht van christelijke en moslimsche leeraars. Behalve het arabisch, waarin hij zijn werken schreef, kende hij perzisch en turksch. In het

quadrivium was hij ervaren, zoodat hij o. a. over muziek kon schrijven. Zijn leermeester in de filosofie kwam uit de school van Merw (Perzië).

Langen tijd bleef hij werkzaam te Bagdâd. Hij wordt er tot de artsen gerekend, maar het schijnt dat hij niet praktizeerde of alleen als zielearts optrad, hoofdzakelijk door zijn geschriften. In verband met de tijdsomstandigheden vinden wij hem later aan het schitterend hof van den sjî'ietisch gezinden Saif-addaula te Haleb (Aleppo) of als Soefî teruggetrokken in de natuur levend. Op een reis te Damaskus stierf hij, waar volgens een overlevering zijn vorstelijke beschermer als Soefî gekleed de lijkrede hield.

Den geest van zijn denken leeren we wel het best kennen uit een verhandeling over de harmonie tusschen Plato en Aristoteles. Aanleiding daartoe geeft hem, zooals hij aan het begin opmerkt, in de eerste plaats de strijd van zijn tijdgenooten over het tijdelijk ontstaan (door schepping uit niets) of eeuwig bestaan van de wereld, verder over vragen die de ziel, haar oorsprong, wezen en toekomst betreffen. In dien strijd beroept de een zich op Plato, de ander op Aristoteles, meenend dat die twee van elkander verschillen. Hij nu wil de overeenstemming (*idzjtimâ, consensus*) tusschen die beide groote denkers aantoonen, om twijfel en

onzekerheid weg te nemen uit de harten van hen, die hun filosofische geschriften bestudeeren. Want, volgens de meesten van hen die rein van hart en zuiver van geest zijn, in dezen dus tot oordeelen bevoegd, zijn Plato en Aristoteles te zamen de grondleggers van de Wijsbegeerte, die bestaat in een wetenschappelijke kennis van al het zijnde.

Om te beginnen, zegt men, had Plato een andere methode (die van indeeling door voortgaande scheiding en klassifikatie) dan Aristoteles, die met het syllogistisch bewijs werkt. — In waarheid, meent Farabi, vullen ze elkander aan. Aristoteles zag dat Plato met zijn indeelingen een overzicht van al het bestaande gegeven had, hij behoefde dit niet meer te doen, maar vond zijn bewijsmethode om die daarop toe te passen. Er is dus wel verschil, maar geen strijd tusschen hen, zooals ook hun manier van schrijven en hun levenswijze verscheiden zijn. Plato weigerde langen tijd zijn leer in boeken te schrijven en toen hij er eindelijk toe kwam, deed hij het in duistere beeldspraak, zoodat alleen verstandigen, door lange studie ingewijden, hem kunnen volgen. Aristoteles daarentegen schreef duidelijk en ordelijk, alles verklarend en volledig bewijzend, maar toch zóó dat niet iedereen het begrijpt en er een vakopleiding noodig is om al zijn termen te verstaan.

Grooter, dan in methode en schrijfmanier,

schijnt het verschil tusschen de leefwijzen der beide filosofen. Plato leefde asketisch, onthield zich van vele wereldsche genietingen en predikte onthouding; Aristoteles had vrouw en kinderen, werd minister (wezier) van Alexander den Groote, verkeerde met koningen en genoot van het aardsche goed. Het zou echter verkeerd zijn hieruit te besluiten tot verschil van overtuiging. Juist Plato heeft immers een boek over de Politiek geschreven, waarin hij voortreffelijk het nut van een geregelde en beschaafde samenleving uiteenzet. Het verschil bestaat alleen hierin, dat Aristoteles meer natuurlijke krachten bezat en veelzijdiger begaafd was, zoodat hij van beide werelden (lichaam en geest) meester kon zijn.

Op deze wijze zijn ook alle schijnbare tegenstrijdigheden in de onderdeelen van de filosofie tusschen de beide meesters op te lossen. Plato beschouwt het algemeene zijn van de idee als het hoogste zelfstandige wezen, Aristoteles echter ziet in de bizondere dingen en wezens de eigenlijke zelfstandigheden. Ja, maar dat doet hij b.v. in de fyzika, waar we de dingen van het standpunt der zintuigelijke waarneming opvatten, niet in de metafyzika en hierin zijn beiden het eens.

Wat zuiver fyzische vragen betreft, beweert men o. a. dat er een groot verschil tusschen hun theorie van het zien bestaat: Aristoteles spreekt alleen van een inwerking van het voorwerp op den gezichtszin, terwijl Plato het zien

verklaart door uitstralingen van het oog, die het geziene voorwerp treffen. Het verschil verdwijnt, wanneer men de gebruikte uitdrukkingen maar goed verklaart. Met uitstraling bedoelt Plato niet dat er iets lichamelijks uitgaat uit het oog naar de dingen toe, maar een kracht of het vermogen om te zien, en de „inwerking" van Aristoteles is ook niet letterlijk te verstaan.

Over het algemeen legt Plato meer nadruk op hetgeen in de ziel is aangelegd, Aristoteles meer op hetgeen ze door ervaring en oefening kan verwerven. Een wezenlijk verschil is dat niet. Het verworven karakter moet toch, ook volgens de leer van Aristoteles, potentiëel zijn aangelegd.

Plato noemt al ons weten herinnering aan wat de ziel in een vroeger bestaan heeft beleefd, Aristoteles verklaart het weten daaruit dat ons denken het algemeene uit de bizonderheden van de waarneming abstraheert, zoodat hij die een of ander zintuig mist ook het daaraan beantwoordende weten moet ontberen. — Vooreerst is tegen hen, die hier een beginselverschil vinden, aan te voeren dat Plato die theorie van de herinnering aan Sokrates toeschrijft en zelf wel niet als streng bewezen beschouwt, en in de tweede plaats is te bedenken dat Plato psychologisch en Aristoteles kentheoretisch of logisch spreekt en dan is er wel weer een harmonie tusschen beide uitspraken mogelijk.

De eeuwigheid of een tijdelijke schepping van de wereld, dat schijnt een kardinaal punt van verschil. Plato leert een tijdelijke schepping, Aristoteles het bestaan der wereld zonder begin. Farabi loochent het laatste: met behulp van uit- en inlegkunst tracht hij aan te toonen dat Aristoteles evenals Plato de wereld door een tijdelooze daad van den Schepper laat voortbrengen, waarna, tegelijk met de beweging, de tijd gegeven is.

Met de scheppingsleer wordt dan verbonden de nieuw-platonische theorie dat de geestelijke vormen (ideeën), waarnaar de wereld geordend is, van eeuwigheid in God waren, en dat de wereld, naar de trappen van emanatie uit God, een afdalende reeks van zijn of volkomenheid vertoont. Omdat Farabi de „Theologie van Aristoteles" voor echt houdt, is het harmonizeeren hier gemakkelijk.

Ten slotte betoogt de schrijver, op grond van platonische mythen en onechte brieven van Aristoteles, dat beide filosofen geloofden aan een vergelding in het hiernamaals: loon voor de goede, straf voor de slechte daden. Niets hindert dus den goeden Moslim om hun gezonde wijsbegeerte aan te nemen.

Farabi ontvouwt nu, in dezen harmonizeerenden geest, het systeem der wetenschappen. Een overzicht ervan volgt hier, omdat het ons allerlei overeenkomst en verschil met het eklektisch

systeem van de Broeders van Basra toont. De overeenkomst is te verklaren uit de inleidende werken van Ammonius en Johannes Philoponus, die uit het grieksch werden vertaald. Het verschil is karakteristiek voor de beide denkrichtingen.

I. De wetenschap van de taal behandelt in zeven deelen: 1°. het woord; 2°. den volzin; 3°. en 4°. regels voor de vorming en konstruktie van den zin; 5°. en 6°. juist spreken en schrijven; 7°. den versbouw.

II. De logika, nauw verbonden met de taalwetenschap, bestaat uit acht deelen volgens acht werken van Aristoteles: de zes boeken van het Organon en bovendien de Rhetorika en de Poëtika. (Dat de twee laatstgenoemde wetenschappen sedert Farabi bij de logika gevoegd werden, bevreemdt ons. Het technische erin behoort onder I als taalwetenschap. Maar Farabi vindt er een logisch element in, voorzoover de redenaar en de dichter kennis d. i. voorstelling of imitatie van werkelijkheid willen geven. Volgens deze opvatting leert Aristoteles in de Analytika wat zeker waar is, maar heeft hij het, in afdalende reeks, over graden van waarschijnlijkheid en onwaarschijnlijkheid in de Topika, de Sofistiek, de Rhetorika en de Poëtika!).

III. De wiskundige wetenschap heeft zeven afdeelingen: 1°. arithmetiek; 2°. geometrie; 3°. leer

van het perspektief; 4⁰. astronomie; 5⁰. muziek 6⁰. leer van maat en gewicht; 7⁰. techniek.

IV. De natuurwetenschap wordt, ongeveer gelijk bij de Broeders, ingedeeld in: 1⁰. grondbeginselen; 2⁰. aarde en lucht [1]); 3⁰. ontstaan en vergaan; 4⁰. en 5⁰. meteorologie; 6⁰. mineralogie; 7⁰. botanie; 8⁰. zoölogie (de individueele psychologie inbegrepen).

V. Metafyzika of Theologie heeft drie onderdeelen: 1⁰. de leer van het bestaande in het algemeen, met zijn eigenschappen (accidentia); 2⁰. de grondbegrippen van de speciale wetenschappen, van logika, wiskunde en fyzika; 3⁰. de leer van de zuivere geestelijke wezens naar hun rangorde, inbegrepen die van God als den allerhoogsten Geest.

VI. Politiek, daarbij de ethiek en de ekonomie.

VII. Wetswetenschap, d. i. geloofs- en plichtenleer (positieve theologie in onderscheiding van de spekulatief-metafyzische).

Wat Farabi gedaan heeft om dit schema uit te werken, kan hier niet besproken worden. Zijn opvolger Ibn Sina is de klassieke denker geworden; diens werk zullen we daarom wat uitvoeriger behandelen.

---

[1]) Waarschijnlijk foutieve overlevering (i. pl. v. hemel en wereld).

IBN SINA.

Ibn Sina werd, volgens zijn eigen levensbeschrijving aangevuld door een zijner leerlingen, in het jaar 980 te Efsjana, dicht bij Boechâra, geboren uit een ambtenaarsfamilie. Evenals Farabi werd hij naar perzische en sjî'ietische traditie opgevoed. Maar hij was geen stille droomer, niet aangelegd om kommentaren te schrijven op Plato en Aristoteles, zooals zijn voorganger deed. In elk opzicht vroeg rijp, wist hij in enkele jaren de medische en filosofische wetenschap van zijn tijd in zich op te nemen en zich onafhankelijk te maken van zijn leermeesters. Galenus, Aristoteles en Farabi bleef hij volgen, maar hij verwerkte de stof, die hij van hen en anderen had, met behulp van zijn vlug begrip, reusachtig geheugen en gemak van uitdrukking tot een afgerond stelsel, dat nog altijd aan de wetenschappelijke behoeften van vele Oosterlingen voldoet.

Reeds op 17-jarigen leeftijd was het hem gelukt den Sultan van Boechâra te genezen en vrijen toegang tot diens boekerij te verkrijgen. Goed belezen kon hij reeds vier jaar later als schrijver optreden. Een jaar daarna, toen zijn vader stierf, begon voor hem een ongestadig leven, rijk aan arbeid en genot maar ook aan teleurstellingen. Waar hij eenigen tijd vertoefde, aan de hoven van Dzjordzjân, Raj, Hamadân en Isfahân, schreef hij zijn groote werken. Ik

noem 1°. zijn Kanon der medische wetenschap, in het Oosten nog in gebruik, die in Europa tot in de 17de eeuw in hoog aanzien stond, en 2°. zijn filosofische Encyklopaedie. Wanneer hij heen en weer reisde, maakte hij uittreksels uit zijn groote werken of schreef kleine verhandelingen. In uren van inkeer, als hij b.v. in benauwenis op de vesting zat, gaf hij zijn hart lucht in gedichten en mystieke overpeinzingen. Niets menschelijks was hem vreemd. Geen geniaal man als zijn oudere landgenoot, de dichter Firdausi (940—1020), geen nuchter wetenschappelijk geleerde zooals zijn tijdgenooten Ibn al-Haitham (gest. 1038) en Beroeni (973—1048), maar in meer algemeenen zin was hij de uitdrukking van zijn tijd en geschikt om de wetenschap van de volgende eeuwen te beheerschen.

Hij is een man geweest van rustelooze werkzaamheid: des daags als arts, als leermeester, als staatsman ook, des avonds in gezellig verkeer bij vriendschap en liefde. Dikwijls tot in den nacht over zijn werk gebogen, de pen in de hand, den beker ter zijde. In 1037 vond hij, op een veroveringstocht van zijn beschermer, Ala ad-daula van Isfahân, den dood. Te Hamadân, waar hij stierf, toont men nog zijn graf. Als vorst van de wetenschap geëerd, heeft hij in de populaire overlevering de gedaante van een toovenaar en wonderdoener gekregen.

Alle krachten van zijn ziel waren groot, zoo

getuigt zijn leerling-biograaf, maar het allersterkst was hij in de liefde.

Wat er van hem bleef is zijn stelsel.

Het eerst kollege in logika! Daarmee beginnen de moslimsche peripatetici hun systeem. Logika als kennisleer en orgaan van alle wetenschap gaat als zoodanig bij hen ook aan de wiskunde vooraf. Logika, het begin, en metafyzika, het einde, zijn de beide abstrakte wetenschappen, die zich met het zuiver geestelijke en intellektueele bezig houden. Daartusschen staan de wiskunde en de natuurkunde. De natuurkunde beschouwt de vormen van het lichamelijke, zooals het geestelijke voorwerp is van de metafyzika. De wiskunde is aan de logika verwant, voorzoover ze van het stoffelijke afziet (abstraheert), maar ze is toch aanschouwelijk te konstrueeren en op de lichamelijke natuur toe te passen. Vandaar haar plaats in het systeem tusschen logika en fyzika. Deze vier: logika, wiskunde, natuurkunde en metafyzika, vormen te zamen het theoretisch gedeelte van de wijsbegeerte, dat door Ibn Sina veel uitvoeriger wordt behandeld dan de praktische filosofie.

Het doel van de logika is om te leeren hoe wij van het bekende uit, het onbekende kunnen vinden, en wel op de meest juiste wijze, vooral negatief doordat ze ons leert fouten te vermijden bij het vermeerderen van onze kennis. Ons kennen nu is tweevoudig, hetzij direkt voor-

stellend en bepalend (*tasawwoer*) of afgeleid langs den weg van bewijs en min of meer overtuigende redeneering (*tasdieq*). De juiste wijze van begripsbepaling en van redeneering en de daarbij te vermijden fouten worden dan uiteengezet volgens de logische Inleiding van Porphyrius en de acht geschriften van Aristoteles' organon (vgl. blz. 117).

De elementen van de redeneering zijn oordeelen, die zoowel naar hun taalvorm als naar hun logisch-kentheoretische funktie behandeld worden. Om de waarheid der oordeelen is het te doen. Vandaar de indeeling in noodzakelijke, mogelijke, onmogelijke en waarschijnlijke of onwaarschijnlijke oordeelen, die voor het systeem een groote beteekenis krijgt. De eklektische denkers (zie blz. 70) namen, gewoonlijk met weinig kritiek, aan dat de zinnelijke waarneming ons de veranderlijke lichamelijke wereld en het verstand ons de eeuwig onveranderlijke geestelijke orde, op overeenstemmige wijze, leert kennen. Maar volgens de peripatetische school — en zoo leert Ibn Sina — is alle kennis verstandelijke kennis en berust het op een hoe dan ook verkregen verstandelijk inzicht, of we die voor noodzakelijk waar, mogelijk, onmogelijk of min of meer waarschijnlijk houden. Innerlijke tegenstrijdigheid is het kenmerk van wat onmogelijk waar kan zijn en datgene, waarvan de ontkenning tot ongerijmdheden voert, moet noodzakelijk

waar zijn. Daartusschen ligt het groote gebied van mogelijkheden en waarschijnlijkheden, begrippen die niet enkel voor ons denken, maar ook ten opzichte van de werkelijkheid buiten ons, beteekenis hebben (zie beneden blz. 125 v.).

Heeft dan de zintuigelijke waarneming geen beteekenis voor Ibn Sina? Zeker wel, maar daarover spreekt hij in de psychologie uitvoeriger. In de logika merkt hij slechts ter loops op: zonder verstand zouden we geen ervaring van het zinnelijk waargenomene hebben. Herhaalde zintuigelijke waarnemingen worden door het geheugen bewaard en het geheugen, geholpen door een redeneering van het verstand, schept eerst de ervaring. Het is het verstand dat samenhang in de verschijnselen van de waarneming ontdekt, op grond van het kausaliteitsbeginsel.

Het denken past dus zijn verstandelijke onderstellingen toe op het waargenomene en op de ervaring in het algemeen. Vanwaar echter die onderstellingen, die het uitgangspunt zijn van alle redeneeringen? Wij beginnen gewoonlijk met die op goed geloof aan te nemen, op gezag van iemand dien wij vertrouwen, hetzij omdat wij hem als orgaan van goddelijke openbaring beschouwen, hetzij omdat we in hem de blijken van een buitengewoon ontwikkeld verstand meenen te zien. Verder nemen we aan wat iedereen voor waar houdt of wat de meest be-

voegden en geleerden zeggen zonder door de menigte weersproken te worden. In de derde plaats speelt opvoeding en gewoonte een groote rol. Maar dat alles geeft geen absolute zekerheid. Deze ligt alleen in de beginselen van het zuiver denken zelf. Absoluut zeker zijn alleen die onderstellingen, die oordeelen of praemissen, die het verstandelijk vermogen voortbrengt en die, zonder eenig daarbuiten gelegen motief, de klaarblijkelijkheid in zich zelf bezitten. Oordeelen b.v. als deze, dat het geheel grooter is dan het deel. Bij de vorming van zulke oordeelen kunnen waarneming en verbeelding behulpzaam zijn, maar de zekerheid, die de geest heeft omtrent de waarheid van het oordeel, is het primaire en wezenlijke.

Behalve algemeene onderstellingen, geldig ten opzichte van alle kennis, heeft elke wetenschap bizondere praemissen of axioma's, waarvan ze uitgaat. Na de vooropgestelde axioma's komen dan nog een aantal postulaten, die de meester van een bizondere wetenschap stelt, hetzij die in een andere wetenschap reeds bewezen waren of in deze nog bewezen zullen worden, hetzij om de eenvoudige reden dat de leerling er niets tegen in te brengen heeft. Zoo schrijdt dan de wetenschap deduktief voort, volgens de syllogistische logika van Aristoteles en het voorbeeld van de geometrie van Euklides.

Deze logika wijst ons, volgens Ibn Sina, zoo

niet de eenige, toch de beste methode om het wezen van de dingen te leeren kennen, het wezen van al het zijnde, het Opperwezen niet uitgesloten.

Wetenschap is kennis van het algemeene wezen, niet van de enkele verschijning der dingen. Vóórdat er een veelheid van bizondere dingen is, heeft deze haar wezen, haar opperste zijn, reeds in den geest van God, dan in de geesten van de engelen of van de hemelsche sfeeren. Een ander zijn is dat der vormen, dat de bizondere dingen in geslachten, soorten enz. onderscheidt. En een derde zijn is dat van de algemeene begrippen in den menschelijken geest, hetzij dat de mensch deze abstraheert uit de zinnelijke waarneming of dat hij ze, als gave van een hoogeren geest die zich aan hem openbaart, ontvangt. In een korte formule samengevat leert Ibn Sina dus dat het wezen van een ding bestaat 1^0. vóór dat ding (in Gods geest, enz.), 2^0. in het ding zelf (als zijn substantiëele vorm), en 3^0. ná het ding (in het menschelijk verstand, als denkvorm).

Hier is de logika niet te scheiden van de metafyzika.

Ook de fyzika van Ibn Sina veronderstelt overal de metafyzische begrippen van Aristoteles en een daarmee verbonden emanatie-stelsel.

Door alles gaat de onderscheiding van stof en vorm. Doordat de onbepaalde stof, die slechts

de mogelijkheid om iets te worden beteekent, een zekeren vorm aanneemt, ontstaan er lichamen, die eigenschappen bezitten en werken. Er zijn eigenschappen van den eersten rang, wezenlijke, zonder welke het ding niet zou bestaan, en van den tweeden rang of bijkomstige, die tot de volmaaktheid van het wezen bijdragen. De wezenlijke eigenschappen worden ook krachten genoemd, waarvan de bijkomstige eigenschappen uitgaan, zooals dan van deze de werkingen van het lichaam.

Het lichaam als stoffelijk ding werkt niet, beweegt zich niet, daarvoor zijn krachten noodig. Drieërlei kracht wordt er in 't algemeen onderscheiden: die van de natuur, van de ziel en van den redelijken geest. De natuurkracht zorgt er voor dat het lichaam zijn vorm en plaats in de ruimte houdt of, indien het niet op de juiste plaats is, door beweging daarheen terugkeert. De zielskracht bewerkt rust en beweging in de organische wezens, planten, dieren en menschen, deels zonder deels met bewustzijn en vrijheid van handelen. De kracht van den redelijken geest (in mensch en hemelsche sfeeren) werkt met bewusten wil en zonder organen.

De wereld als geheel is in de ruimte afgesloten, een eindig bolvormig lichaam volgens de voorstelling van Aristoteles en Ptolemaeus, waarin het lichte naar zijn aard omhoog stijgt en het zware naar beneden (d. i. naar het midden-

punt, de aarde) valt. De in zijn tijd reeds uitgesproken gedachte dat alle lichamen gelijkelijk naar beneden zouden vallen, als niet de zwaardere door hun druk de lichtere tegenhielden, wordt door Ibn Sina als orthodox aristotelikus afgewezen. Als zoodanig betoogt hij natuurlijk ook dat het ledige iets onmooglijks is, een absoluut niets, dat niet bestaan kan.

Daaruit dat alles zijn natuurlijke plaats heeft, althans ernaar streeft, meent hij ook te mogen afleiden, dat een andere wereld buiten de onze niet mogelijk is. Die wereld zou nl. ook uit sfeeren om een aarde moeten bestaan; nu is er voor de aarde maar één natuurlijke plaats; bijgevolg kan er maar één wereldstelsel zijn.

Een oneindigheid van werelden in een oneindige ruimte behoort ook tot de onmogelijkheden, zoo leert hij met Aristoteles. Het oneindige kan alleen bestaan in potentia, als mogelijkheid, maar nooit aktueel, in werkelijkheid.

Hiermee verbindt Ibn Sina nu zijn eigenaardige beschouwing over de eeuwigheid of oneindigheid van den tijd. De tijd kan niet in den tijd geschapen zijn, want vóór den tijd was er geen tijd. De tijd is er tegelijk met de beweging van de alomvattende hemelsfeer. Voorzoover de wereld als geheel een schepping Gods is, behoort de tijd daartoe als een primair schepsel. Aan den tijd gaat niets tijdelijks vooraf, alléén het wezen van den Schepper, dat niet tijdelijk

is. Maar hoelang is die schepping geleden? Daarop antwoordt, tot ergernis van de theologen, onze filosoof: een oneindigen tijd. De wereld bestaat al een oneindigheid, heeft dus eigenlijk geen begin, en zal in oneindigheid bestaan. Maar hoe is dit te rijmen met het beginsel dat het oneindige niet werkelijk kan zijn? Heel goed, meent hij met Aristoteles. Er is maar één werkelijke tijd, het oogenblik van de tegenwoordige wereldbeweging. Maar oneindige reeksen van bewegingen, waarvan alleen de tegenwoordige werkelijk is, zijn er in verleden en toekomst mogelijk. Mogelijk is dus ook het oneindige getal en mogelijk is de oneindige tijd, als het getal of de maat van mogelijke bewegingen. M. a. w. het oneindige kan niet tegelijk naast elkaar werkelijk bestaan (de ruimte moet eindig zijn), maar wel na elkaar in oneindig verloop van tijd. Dat in de oneindige reeks van het verleden, nu als mogelijkheid beschouwd, elke beweging toch werkelijk moet zijn geweest, wordt volgens deze leer niet in strijd geacht met de algemeene veronderstelling van de onmogelijkheid van het oneindig werkelijke.

Gazali heeft later tegen Ibn Sina o. a. één argument aangevoerd, waarop deze misschien het antwoord had moeten schuldig blijven. Onze filosoof leerde, zooals we nog zullen zien, de individueele onsterfelijkheid van de menschelijke ziel. Welnu, zegt Gazali, dan zijn er, gesteld

dat het menschdom reeds een oneindigheid van tijd bestaat, al een oneindig aantal menschelijke zielen in 't aanzijn gekomen, die nu, alle tegelijk, bestaan. Het oneindige zou dus aktueel zijn.

Wat Ibn Sina verder over de natuur en de wereld in 't algemeen zegt, kunnen we beter onder de metafyzika behandelen. De psychologie, die de fyzika afsluit, leidt ons toch ook daarheen.

In een groot aantal verhandelingen, gedeeltelijk zelfs in dichtmaat, heeft Ibn Sina over de ziel gesproken. Beginnend met de vegetatieve en dierlijke verrichtingen van de lagere vermogens, voortgaande met de verstandelijke krachten, klimt hij uit de veelheid van haar faculteiten op tot de eenheid van het mystieke wezen der ziel. Hoofdzaak is — en dit is het algemeene kenmerk van de middeneeuwsche psychologie — het onderscheiden van een aantal „vermogens". In dit korte overzicht kan ik dan ook niet veel meer geven dan een klassifikatie van zielsvermogens, zooals die, met kleine verschillen die ik voorbij ga, door onzen filosoof wordt opgesteld.

De plantenziel heeft drie vermogens: die van voeding, groei en voortplanting; de dierlijke ziel voegt daar twee bij: de waarneming van het bizondere en de willekeurige beweging; en de redelijke ziel heeft als haar eigenaardige krachten: de kennis van het algemeene en de vrije wilskeus. Hiermee zijn de zeven hoofd-

vermogens genoemd, die in de drie deelen van de menschelijke ziel aanwezig zijn.

Maar de ziel heeft nog een zeer groot getal bizondere vermogens, zoowel theoretisch als praktisch. Zooals in zijn geheele filosofie, zegt Ibn Sina in zijn psychologie weinig van het praktische, het willende en handelende leven. Voornamelijk van de theoretische zijde dus leeren we de ziel kennen: haar waarnemen, voorstellen en denken.

Aan de uitwendige waarneming door de vijf zintuigen [1]) beantwoordt de inwendige waarneming van onze vijf voorstellingsvermogens. Deze gedachte is ons reeds uit het systeem van de Broeders van Basra bekend, maar in de uitwerking is er verschil. Naar oud-griekschetraditie staat bij Ibn Sina, in de leer van de zintuigen, niet het gehoor, maar het gezicht op de eerste plaats. Verder wordt de platonische leer, die het zien door een uitstraling van het oog verklaart, bestreden ten gunste van Aristoteles' opvatting, dat afbeeldingen van de dingen door het medium van de lucht op ons netvlies vallen.

Het bewaren en voorloopig bewerken van de gegevens der zintuigelijke waarneming, dat is de taak van de vijf voorstellingsvermogens, die

[1]) Men zou, volgens I. S., ook acht zintuigen kunnen aannemen door het geslacht van den tastzin in vier soorten (warm-koud; droog-vochtig; hard-zacht; ruw-glad) te verdeelen.

in de hersenen zijn gelokalizeerd. In de eerste plaats hebben we nl., vóór in de hersenen, den *algemeenen zin*, d. i. de verzamelplaats voor de beelden van de afzonderlijke zintuigen. Eigenlijk is het meer een doorgangshuis dan een ordelijk magazijn. Daarom is er, ten tweede, noodig een *vormende kracht*, ook vóór in de hersenen gezeteld, die het zinnelijk-toevallige van de enkele waarnemingen wegneemt, zoodat nu, ook zonder nieuwe waarneming, de waargenomen vorm voorstelbaar blijft. Deze vormende kracht is dus meteen het geheugen voor den eersten trap van *abstraktie*. Na aldus geantichambreerd te hebben worden de voorloopig *gevormde* voorstellingen tot het middengedeelte van de hersenen toegelaten. Hier zetelen weer twee vermogens, wier werkzaamheid moeilijk is te onderscheiden. Samenvattend kan men zeggen: hier krijgen de voorstellingen, op grond van vergelijking en onderscheiding, de merkteekenen waaraan ze zijn te *herkennen*. Naar het schijnt worden ze in de voorste helft van het hersencentrum *gemerkt*, en in de achterste helft daarvan volgens het gegeven merk *geordend*. Wij zijn hier nog op het gebied van het dierlijke, aan de hersenen gebonden zieleleven, hebben hier dus geen zuiver redelijke ordening, maar een orde die tusschen toevallig-zinnelijke waarneming en geordend denken den overgang vormt. Deze beide vermogens, die we de *onderscheidende verbeelding*

en de *vergelijkende* en *herkennende meening* kunnen noemen, blijven in hun werkzaamheid tot het bizondere bepaald. Het instinkt, of wil men het verstand van de dieren staat op dezen trap. In het menschelijk bewustzijn bereiken echter de voorstellingen van deze vermogens reeds een soort van algemeenheid, nl. die van ruwe indukties uit de ervaring. Het zijn *meeningen*, d. w. z. voorstellingsoordeelen, die nog niet de zekerheid en algemeenheid bezitten van de oordeelen van het redelijk verstand. Ze bieden daarvoor de stof.

Om deze voorstellingsoordeelen te bewaren wordt, in onderscheiding van het geheugen voor zinnelijke vormen (zie 2), een vijfde inwendig vermogen in het achtergedeelte van de hersenen geplaatst. Waarbij dan nog de vraag wordt opgeworpen, of men niet van het eigenlijke geheugen, dat die oordeelen bewaart, dient te onderscheiden een herinneringsvermogen, dat ze in het bewustzijn kan terugroepen.

Als geheel genomen wordt de werkzaamheid van dit vijfvoudig voorstellingsvermogen opgevat in den zin van een zuiveringsproces: de vormen der waarneming worden meer en meer van de zinnelijke aanhangsels ontdaan, geabstraheerd, om daarna, door het verstand, verder bewerkt te worden. Zóó is het ook bij de Broeders van Basra, maar Ibn Sina wijkt van hen af doordat hij, om het vijftal inwendige zintuigen vol te

maken, niet het spreek- en schrijfvermogen neemt, maar de vóór- en middenkamer van de hersenen elk door een schotje in tweeën deelt.

Wij komen nu tot zijn leer van het verstand, den bovenbouw van het stelsel. Althans zoo schijnt het. In werkelijkheid betreden we een andere wereld, de zuiver geestelijke. Waarneming en voorstelling ontstaan door zintuigelijke indrukken en bewerking daarvan, maar het denken is daarvan geheel onafhankelijk en heeft geen lichamelijke organen.

Bij Aristoteles, dit is althans ééne zijde van zijn beschouwing, is het denken die aktiviteit van onzen geest waardoor wij de algemeene begrippen uit de bizonderheden van het waargenomene (in het geheugen bewaarde en door de herinnering voorgestelde) abstraheeren. Maar onder nieuwplatonischen invloed is die opvatting gewijzigd.

Ibn Sina onderscheidt evenals in het waarnemen en voorstellen, *vijf* trappen in het denken van den redelijken geest, zooals die in den mensch is.

De eerste trap is die van zuivere mogelijkheid, d. w. z. het pas geboren kind heeft het vermogen (niet om nu, maar later) te leeren denken. Op den tweeden trap kan men spreken van een werkelijke mogelijkheid: het kind kan nu leeren denken, omdat het de noodzakelijke voorwaarde daarvoor bezit. Die noodzakelijke voorwaarde

bestaat in het hebben van eenige noodzakelijke waarheden, zooals deze, dat het geheel grooter is dan het deel, enz. Op den derden trap staat de vaardigheid in het denken, een vermogen dat de geoefende bezit, ook al denkt hij op een gegeven oogenblik niet. De vierde trap is dan het vermogen in werking, het werkelijke denken. Dit vierde, aktueele verstand wordt ook het *verkregen* verstand genoemd, omdat dit geheele in vier trappen onderscheiden proces van verwerkelijking van het mogelijke niet ons werk is, maar een gave van boven. Denken is nl. niets anders dan het in ons opnemen van de geestelijke vormen, die de geest van boven ons doet toekomen. Ons denken is niet aktief, maar wordt alleen van mogelijk aktueel door de werkzaamheid van den wereldgeest, van wien we afhankelijk zijn.

Bij de meeste menschen gaat dat nu langs de vier genoemde trappen. Enkele bevoorrechten kennen echter nog een vijfden toestand, dien van den „heiligen geest". Het is een vermogen van intuïtie, de onmiddellijke mystieke aanschouwing van de waarheid, die niet minder dan het verstand, een genadegave is van den aktieven geest, die zich aan Profeten en Wijzen openbaart. Kennen is dus in alle gevallen slechts mogelijk door mededeeling van boven, zooals we ook alleen kunnen waarnemen doordat de lichamelijke wereld om ons op ons inwerkt.

In beide opzichten is onze rol passief te zijn.

Hoewel we nu alleen denken en kennen door vereeniging met den wereldgeest, beteekent die vereeniging toch geen éénwording. Onze denkende geest, passief in werking, bezit een zekere zelfstandigheid van wezen, die Ibn Sina zelfs in een leer van individueele onsterfelijkheid tot uitdrukking brengt. Beginnend met de onmiddellijke zekerheid van het zelfbewustzijn ontwikkelt hij een aantal bewijzen voor het geestelijk wezen der ziel, dat in zijn zelfstandigheid en onafhankelijkheid van het lichaam de eeuwigheid van voortbestaan moet insluiten. Wel neemt hij aan dat de stof eigenlijk het beginsel van individuatie is [1]), wel leert hij dat de redelijke ziel een begin heeft, dat ze geschapen wordt tegelijk met de ontvangenis van het lichaam waarbij ze past, wel beweert hij, dat het werkelijke niet in oneindig aantal kan bestaan, maar trots dat alles houdt hij vast aan de individueele onsterfelijkheid. Hier werken andere invloeden dan die van wetenschappelijke konsekwentie.

Ibn Sina stelt zich derhalve voor dat elke ziel als individu geschapen wordt, geschikt voor één bepaald lichaam en dat ze zich, tijdens de verbinding met dit lichaam, nog verder individualizeert, zóódanig dat ze voortaan geheel zelfstandig, zonder lichaam, kan voortduren. Ziels-

---

[1]) Anders bij de Broeders van Basra, zie blz. 89.

verhuizing acht hij ongerijmd en een opstanding van het lichaam leert hij niet. Eenmaal met één lichaam verbonden te zijn geweest vindt hij voldoende.

Zoowel de natuurfilosofie als de psychologie onderstelden een metafyzika, die zich nu hoofdzakelijk bezig houdt met de leer van bovenaardsche wezens: God en de geesten van de hemelsche sfeeren. Het is een scheppings- of emanatieleer, die op enkele punten afwijkt van het door de Broeders van Basra gevolgde stelsel. Het voornaamste verschil is dit. Volgens de Broeders hebben we eerst een reeks van geestelijke emanaties: Geest (of Rede), Ziel, Oerstof, Lichaam als zuivere uitbreiding in de ruimte gedacht, en eerst daarna een schepping of vorming van het ruimtelijke tot bizondere, zinlijkwaarneembare dingen door de wereldziel. Bij Ibn Sina daarentegen loopen, althans van den tweeden trap der schepping af, geest, ziel en lichaam parallel.

Oorzaak van het Al is God, maar deze heet niet meer eenvoudig de Schepper, dien we uit Zijn werken leeren kennen: Hij wordt bewezen als te zijn de Eene, de Eerste, de eerste oorzaak, de eerste waarheid, de eerste goedheid enz., maar in alles één en met noodzakelijkheid bestaande. Het met noodzakelijkheid bestaande wezen, dat is de term waarmee Ibn Sina Hem voornamelijk van de Wereld onderscheidt. Hij

bestaat door zich zelf, de wereld door Hem. Op zich zelf beschouwd is de wereld kontingent, toevallig, niet noodzakelijk, omdat ze het bestaan niet van zich zelf heeft. Maar van de zijde Gods beschouwd is de wereld toch ook noodzakelijk. Het ligt in het eeuwig-noodzakelijk wezen Gods dat Hij oorzaak is, eerste oorzaak van alles, dus een wereld schept of een wereldorde voortbrengt. Met behulp van deze nieuwe kategorie: het op zich zelf toevallige maar van de zijde van zijn oorzaak noodzakelijke, meent Ibn Sina Aristoteles' leer van de eeuwigheid der wereld met de moslimsche scheppingsleer te kunnen verzoenen. De wereld is voor hem het toevallig maar nooit begonnen gevolg van de eeuwig-noodzakelijke scheppende werkzaamheid Gods. Daarin dat een noodzakelijk-werkende oorzaak een toevallig gevolg heeft, ligt geen tegenstrijdigheid, omdat hij als axioma aanneemt dat de oorzaak verhevener is dan het gevolg. Naarmate een gevolg verder van zijn oorsprong, d. i. de eerste oorzaak van alles, verwijderd is, heeft het minder volkomenheid: zoo luidt de algemeene regel van alle emanatie-theorieën.

Volgens dezen regel verloopt de kosmogonie, en wel op de volgende wijze. Uit God vloeit voort een tweede wezen, Zijn iets minder volkomen evenbeeld, maar toch éénvoudig en zuiver geestelijk, het eerste veroorzaakte wezen. Dit tweede wezen, niet door zich zelf bestaande

maar tegelijk zich zelf en zijn oorsprong denkend, in zoover een drieëenheid, is nu juist daardoor geschikt om een veelheid uit zich te doen voortkomen. Uit dit tweede Beginsel (*νοῦς*, *'aql*) vloeien nl. voort de ziel en het lichaam van de buitenste hemelsfeer en bovendien een tweede geestelijk wezen [1]). Uit dit wezen komen dan voort de ziel en het lichaam van de planeet Saturnus en een derde geestelijk wezen, en zoo gaat de drieslag voort door de sfeeren van Jupiter, Mars, de Zon, Venus, Mercurius, de Maan. Uit den geest van de Maan vloeit ten slotte voort het aktieve Verstand (zie boven, blz. 134), dat al het aardsche, zijn lichamelijke vormen en de daarmee verbonden zielen, voortbrengt en dat ook ons denken van mogelijkheid tot werkelijkheid verheft. Dit aktieve Verstand (*'aql fa'âl*) heet daarom doorgaans bij Ibn Sina „de gever der vormen" (die ons de gedachten meedeelt of het potentieele denken aktueel maakt).

Dit, hier als successief beschreven, ontstaan van de hemelsfeeren moet als tijdloos worden beschouwd. Het is de eeuwige daad van den Geest die de Stof als zuivere mogelijkheid tegen-

---

[1]) Ibn Sina drukt dit in zijn schoolsche termen zóó uit: door zijn Oorzaak te denken brengt de eerste geest een tweeden geest voort, door zich zelf als noodzakelijk veroorzaakt te denken een ziel, en in zoover hij zich zelf als een kontingent wezen denkt een lichaam, nl. de buitenste hemelsfeer.

over zich heeft. Sedert Kopernikus schijnt zulk een voorstelling ons een kindersprookje. Maar de middeneeuwers bewonderden deze schoone orde van den wereldbouw als de Droomladder, waarlangs Gods Engelen tot ons afdalen. Elke planeet heeft haar ziel en een geest, die haar langs haar banen leidt; maar die geesten zijn tevens middelaars tusschen den hoogsten geest en ons, door wie alle goede gaven tot ons komen.

Maar wat is, in de hemelsche sfeeren, het verschil tusschen ziel en geest? Bij de aardsche wezens, zoo zagen we, wordt de plantaardige en de dierlijke ziel, met het lichaam vergankelijk, onderscheiden van de redelijke ziel d. i. de onsterfelijke denkende geest. Maar de hemellichamen zijn even onvergankelijk als hun zielen en geesten, omdat ze van een andere stof zijn (ether) en een andere beweging bezitten dan het aardsche. Toch hebben, meent Ibn Sina, de planeten een ziel noodig als middelares tusschen hun geest en hun lichaam. De geest denkt en regelt de beweging der sfeeren, haar oorzaak en gevolgen in het algemeen: denken heeft altijd betrekking op het algemeene. Maar het voorstellen, het willen, en het uitvoeren van het voorgestelde en gewilde in bizonderheden, ziedaar de taak van ziel en lichaam. De planetenziel heeft dus overeenkomst met de animale ziel in ons, maar omvat ook het praktisch gedeelte van onze rede. Hier blijkt duidelijk het intellek-

tualisme (of rationalisme) van deze wereldbeschouwing. God en de zuivere geesten der hemelsfeeren zijn theoretische wezens, alleen het algemeene denkend, niets willend, niet handelend ingrijpend en hun voorzienige zorg niet tot bizondere dingen en wezens uitstrekkend. Alle bizondere voorziening en doening echter is het werk van de zielen der planeten. Haar eerste werk is de cirkelvormige, dus vrij gewilde [1]), beweging van de hemellichamen en daarna de zorg voor al het bizondere hier beneden. Hierin ligt de rechtvaardiging van de astrologie, tot wier meesters Ibn Sina gerekend wordt.

Wij zullen zijn astrologie ter zijde laten om ten slotte nog eenige aandacht te schenken aan zijn mystiek. Zij doordringt wel niet het geheele systeem, zooals dat bij de Broeders van Basra en nog sterker bij anderen (zie het volgende hoofdstuk) het geval is, maar neemt toch een groote plaats in in het werk van Ibn Sina. In zijn mystieke geschriften, hoewel in proza geschreven, meenen we soms de stem te hooren van een gevoelig dichter, veel dichterlijker daar dan in de naar perzische gewoonte berijmde verhandelingen over logika en alle mogelijke onderwerpen, die hij op bestelling vervaardigde.

Zooals reeds werd opgemerkt, beschouwt

---

[1]) In tegenstelling met de natuurlijke of rechtlijnige en met alle gedwongen beweging.

Ibn Sina als den vijfden, hoogsten trap van het denken de intuïtie, de onmiddellijke aanschouwing van de geestelijke wezensvormen en de onmiddellijke ervaring van de geestelijke krachten. Daarin bestaat de gelukzaligheid der redelijke ziel, het is haar geestelijke godsdienst.

Elk bezield wezen, voorzoover het gevoel of bewustzijn bezit, vindt zijn genot of geluk in de verwerkelijking van het als mogelijk daarin aangelegde. Het goed funktioneeren van de zinnelijk-begeerende vermogens verschaft genot van de laagste orde. De hartstochtelijke ziel, die macht en overwinning begeert, is gelukkig wanneer ze naar haar doel streeft. En de redelijke ziel, die haar vermogens ontwikkelt, vindt daarin bevrediging. Maar vol geluk of zaligheid ligt eerst in het bereiken van het einddoel. En dit is voor onzen geest de verlossing uit de stoffelijk-lichamelijke wereld en de verheffing tot de sfeer van den geest. Onze redelijke ziel of geest is hier in deze wereld als een vogel, gevangen in aardsche strikken. Met moeite maakt ze zich los en verheft zich door de wereldruimte tot waar de Engel des Doods haar laatste banden slaakt. Dan ziet ze de zuivere waarheid, die de ware werkelijkheid is, in 't gezicht.

In de mystieke geschriften van Ibn Sina verschijnt de allegorische figuur van Haj ibn Jakzân (de Levende, de Zoon van den Waakzame) als vertegenwoordiger van het aktieve verstand, de

laatste inkarnatie van de geestelijke wereld. Onze filosoof, zoo luidt het verhaal, bezoekt op reis het kasteel van een zijner vrienden, die een aanhanger is van de moetazilietische theologie. Hun dispuut, waarin deze de wilsvrijheid van den mensch en hij de goddelijke voorbeschikking verdedigt, komt niet tot een verzoenend einde. Dan verschijnt op eens de oude eerwaardige wijze, Haj ibn Jakzân, om het hemelsch geheim aan de twijfelende, zoekende zielen te openbaren.

Allereerst wordt verklaard, waarom de menschen zoo verschillend zijn en denken, met elkaar disputeeren, enz. Zij hebben een verschillenden aanleg, hebben verschillende gaven en krachten ontvangen, uitgedeeld door de goddelijke wijsheid die boven onze beperkte bevatting verheven is. Bedenkt men dit, dan zal aan het theologisch-filosofisch redetwisten alle scherpte en bitterheid worden ontnomen, dan zal men trachten de zieke (= twijfelende) ziel met zachtheid en medelijden te genezen. Langzamerhand zal haar beperkte blik zich verruimen, doordat de ziel alle dingen leert beschouwen uit het gezichtspunt van het geheel.

God, zoo zal ze inzien, is boven alle onze tegenstellingen verheven. Als schoon en leelijk, goed en kwaad in Zijn oogen hetzelfde waren als in de onze, dan zou Hij niet den leeuw hebben geschapen met zijn gespierden nek, zijn tanden

en klauwen, om zwakke, vreedzame dieren te verscheuren en te verslinden. En evenmin den arend met zijn scherpen blik, zijn krommen bek, zijn vleugels en klauwen, geschikt om zijn prooi te bemachtigen. Alle onheil, dat ze met Gods gehengenis aanrichten, is ook slechts tijdelijk en plaatselijk van aard. De tijd slaat wonden en heelt ze weer. De eeuwen die vergaan wisschen alle sporen van het kwaad en van het lijden uit. God is boven tijd en plaats en die bizondere tegenstellingen verheven; maar al wat eindig is in ruimte en tijd kan niet zonder onvolmaaktheid zijn. Van loon en straf is daarbij geen sprake. Alle goeds is gave van God, Zijn genade; al het kwaad een ondergeschikt en noodzakelijk gevolg van de onvolkomenheid van het eindige.

Daarom vlucht uit het eindige naar de eeuwige wereld van den geest! Ibn Sina, zoo verhaalt hij ons op een andere plaats, heeft deze wereld leeren kennen. Met zijn uit- en inwendige zinnen heeft hij aarde en hemel waargenomen en nu liggen er twee wegen voor hem open: naar het Westen het stoffelijk pad, de weg van het kwade, maar ten Oosten het geestelijk pad, de weg naar het goede, naar de zuiver geestelijke vormen. Op dezen weg leidt hem Haj ibn Jakzân, die hem als een jeugdig en krachtig grijsaard is verschenen. Te zamen bereiken ze dan de Bron van de goddelijke wijsheid, die de Bron is van eeuwige jeugd. Hier zetelt de

opperste Schoonheid, hier vallen de laatste sluiers van het Licht, hier wordt het eeuwige Geheim aan het geopend oog van den geest vertoond.

Hetzelfde leert Ibn Sina in zijn bewerking van de oostersch-hellenistische legende van Salamân en Absâl. Salamân verbeeldt den aardschen mensch, die met de zinnelijke wereld is getrouwd. Absâl heeft hoogere aspiraties, maar de zinnelijke vrouw van den ander, op hem verliefd geworden, weet hem door een list in haar armen te lokken. Doch vóór het te laat is komt er een bliksemstraal; Absâl ziet wat hij bijna bedreven heeft, zegt het zinnelijk genot vaarwel en leeft voortaan in geestelijke schouwing.

Mystiek, geestelijke aanschouwing met een asketische moraal, daarmee besluit deze wijsbegeerte. Dat alles schijnt weinig te passen bij het kárakter, dat we uit Ibn Sina's leven kennen. Is het enkel theorie? Intellektueele mystiek is het zeker. Maar uiting toch ook wel van verlangens, die in het leven van den arts en hoveling geen bevrediging vonden.

Het geheel heeft een intellektualistischen stempel. Wel wordt, volgens overlevering, de wijsbegeerte in theoretische en praktische ingedeeld, maar het praktisch gedeelte, ethiek, ekonomie en politiek, werkt Ibn Sina niet uit. Hij laat dit over aan de wetgeleerden, evenals de posi-

tieve theologie aan de godgeleerden. De wetten van Kerk en Staat zijn voor de menigte heilzaam, leert hij. Mohammeds doel was, de Bedoeïenen te beschaven en om dit te bereiken moest hij hun o. a. de opstanding des vleesches beloven. Wat zuiver geestelijk geluk voor zaligheid beteekent, zouden ze niet hebben verstaan, daarom moest hij hen met het uitzicht op lichamelijk leed of zinnelijk genot opvoeden. Op een hoogeren trap staan de vrome asketen die zich op een geestelijk leven toeleggen. Maar zoolang 'ze meenen door hun askese en vrome werken het eeuwige leven te kunnen verdienen, hebben ook zij het hoogste niet bereikt. Het allerhoogste is God te vereeren in liefde, in volledige overgave, niets meer hopend, niets meer vreezend dan... God alleen. De volle vrijheid van den geest is overgave.

Kan er dan nog van persoonlijke zelfstandigheid gesproken worden? Het antwoord op die vraag schijnt het geheim te zijn, dat men aan de menigte niet openbaart en dat de filosoof alleen aan zijn meest vertrouwde leerlingen mededeelt.

HOOFDSTUK VI.

DE MYSTIEKEN

Herhaaldelijk reeds werd er in 't voorgaande van mystiek gesproken. Dat is een vaag woord van veelzijdige beteekenis. In 't algemeen verstaat men daaronder een geestesrichting, waarbij gevoel en verbeelding de nuchtere waarneming en het verstandelijk redeneeren beheerschen. Het is een instinktief en intuïtief zich één voelen en kennen met de natuur, met zijn medemenschen, met alle dingen, met God. Niets is zoo algemeenmenschelijk als de mystieke stemming. Joodsche, christelijke en moslimsche mystieken zijn nauwelijks van elkander te onderscheiden en allen zijn ze verwant met nieuwplatonische filosofen, kettersche gnostieken en aanhangers van Boeddha.

Maar wat die allen met elkaar vereenigt, scheidt hen, elk in eigen kring, van land- en geloofsgenoot, wanneer n.l. dit mystieke leven tot verfijning en volle ontplooiing komt. Dan keert dit leven zich af van de maatschappelijke praktijk en van uitwendige godsdienstvormen, waar-

aan de menigte gehecht is, en van de formuleering der religieuze waarheid, die de scholastieke theoloog heeft gegeven. Hoewel men in dit opzicht den mystieken, die zoo veel liefhebben, evenals den dichters veel vergeeft, er is toch een grens — genaamd Pantheïsme — dien men niet mag bereiken. Die grens is in de moslimsche landen, met name in Perzië, niet zoo scherp getrokken als in het Christendom, maar hij is er toch. Zóó dat we niet alleen de mystiek hebben te onderscheiden van de meer scholastieke en meer rationeel-praktische denkrichtingen, maar ook moeten vragen, in hoeverre ze vereenigbaar bleek te zijn met den Islam.

We zullen dus eerst de ontwikkeling van de mystiek tot in haar uiterste, algemeen als kettersch veroordeelde konsekwenties volgen en dan, aan het voorbeeld van Gazali, laten zien wat de katholieke Moslim daarvan ongeveer kan aannemen.

Sedert omstreeks 800 n. Chr. heet de ingewijde in moslimsche mystiek een Soefi. Hij zelf geeft daaraan de beteekenis „rein van hart" of „uitverkorene", anderen hebben ter verklaring gedacht aan het grieksche *sofos*, wijze, maar Nöldeke heeft bewezen dat de naam is afgeleid van het perzische *soef* = wol. Moslimsche asketen kleedden zich, in navolging van christelijke kluizenaars, met een grofwollen gewaad als teeken van boete en verachting van wereldsche

weelde en werden daarom Soefi's genoemd. Oorspronkelijk waren het dus praktisch-vrome asketen.

In dezen ruimen zin — bij mystiek in engeren zin denken we o. a. aan kontemplatie of theorie — zijn er mystieke elementen in den Koran en bij Mohammed en zijn omgeving te vinden. Hoewel Mohammed het monnikenleven en met name het coelibaat afkeurde, predikte hij toch boete en bekeering, ontvluchting van de zondige wereld, volledige overgave aan Allah. Het motief daartoe is meestal vrees, vrees voor den dood en de hellepijn, maar er zijn ook enkele plaatsen in den Koran, die, bizonder in het licht van latere ontwikkeling, een mystieke houding als liefdevolle overgave aan Allah schijnen in te sluiten. „Aan Allah," zoo lezen we, „behooren het Oosten en het Westen, en waarheen ge u wendt, daar is Allah's aangezicht." „Er is een volk dat Hij liefheeft en dat Hem bemint." Hij is hun nabij, ja, Hij is hun de allernaaste, in 't bizonder wanneer ze zich tot Hem wenden in het gebed. En Allah is „het licht van de hemelen en van de aarde".

Dergelijke uitspraken, zeldzaam in den Koran en in de Overlevering, werden, het eerst wel onder christelijke invloeden, door vrome asketen en latere mystieken met nadruk naar voren gebracht. Naarmate dit gebeurde, kreeg de asketische levenswijs de beteekenis van een hulpmiddel bij de geestelijke oefening of een eerste voorbe-

reidend stadium voor het leven van overpeinzing en mystieke schouwing. Bespiegelingen over licht, leven, kennis, liefde bovenal, begeleidden sedert de negende eeuw de asketische praktijk. Uit dien tijd zijn de volgende uitdrukkingen.

„Liefde kan men niet van menschen leeren; ze is een gave Gods en komt van Zijn genade."

„Niemand beteugelt zijn wereldsche lusten dan hij in wiens hart een licht is, dat hem altijd in verbinding houdt met de toekomstige wereld."

„Wanneer het geestelijk oog van den kennende (gnostiek) geopend is, is zijn lichamelijk oog gesloten: hij ziet niets dan God."

„Als de kennis (gnosis) een zichtbare gedaante aannam, zouden zij die haar aanschouwen doodelijk getroffen worden door haar schoonheid en beminnelijkheid en goedheid en genade, en al wat schittert zou door haar glans verdonkerd worden."

„Kennis staat dichter bij zwijgen dan bij spreken."

„Als het hart weent omdat het verloren heeft, lacht de geest omdat hij heeft gevonden."

„Niets is er dat God ziet en sterft, zooals er niets is dat Hem ziet en leeft: wie dit inziet, heeft daarmee het eeuwige leven."

„O God! nooit luister ik naar de stem van de dieren of het ritselen der boomen of het murmelen van het water of het gekweel van de vogels of naar den ruischenden wind of naar den krakenden donder zonder daarin te

voelen een blijk van Uw eenheid en een bewijs dat er niets aan U gelijk is."

„O mijn God, in het openbaar roep ik U aan, zooals men het zijn heer en meester doet, maar in het verborgen, zooals men geliefden toespreekt. In het openbaar zeg ik: „O mijn God!", maar in 't verborgen: „O mijn Beminde!"."

In deze en dergelijke uitspraken [1]) zien we hoe, met allerlei overgangen, Allah dien men vreest, wordt tot den God dien men liefheeft en de God, aan wien niets gelijk is, tot den Eene, buiten wien men niets meer ziet, die het Een en het Al is. Dat tot deze ontwikkeling, behalve voorbeeld en leer van het oostersch Christendom, invloeden van hellenistische gnosis en nieuwplatonisme hebben medegewerkt, is algemeen bekend. Ze zijn trouwens moeilijk van elkander te scheiden, omdat, reeds vóór den Islam, ook het Christendom nieuwplatonische en gnostieke elementen in zich had opgenomen.

Dat men God moet dienen niet uit vrees voor hellestraf, ook niet met hoop op belooning in 't Paradijs, maar enkel en alleen uit liefde tot God, is een leer, waarvoor de moslimsche mystieken zich veel op Jezus, het Nieuwe Testament en christelijke monniken beroepen.

---

[1]) Zie Nicholson, The Mystics of Islam, blz. 6 vv.

Die liefdeleer, dikwijls tot onkenbaar worden versmolten met de theorie van den griekschen Erôs (liefdebegeerte), verbindt zich dan met bespiegelingen over licht en kennis door verlichting, ekstaze of vereeniging met God als het eenig Ware, het eenig Werkelijke, waarheen men langs trappen opklimt. In de voorafgaande hoofdstukken is over deze hermetische of nieuwplatonische wijsheid reeds gesproken. Hier zij alleen nog opgemerkt dat deze ideeën in het Oosten, gelijk ook in Europa, vooral zijn verspreid door de geschriften van den zgn. Dionysius, den Areopagiet, waarschijnlijk een syrisch monnik die omstreeks 500 leefde. Diens leermeester Hierotheus (= Stephan Bar Soedaili) schreef een boek over Gods geheimenissen en dichtte erotische (mystieke) hymnen. Dionysius ontsluierde verder de geheimen van de geestenwereld, de rangorde der engelen, enz.

Naast andere zij ten slotte gewezen op indische invloeden. De legende van Boeddha, zijn wereldverzaking, enz., treedt in verschillende vormen op. Leven en leer van boeddhistische monniken hebben zeker de mystiek van de Moslims, vooral in Perzië, mee tot ontwikkeling gebracht. Dit geldt echter wel hoofdzakelijk de praktijk, de mystieke oefeningen en overpeinzingen, waardoor men zich zelf vergeet en verliest. Met dat al echter blijft de geest van de moslimsche mystiek en de theorie waarin die

uiting vindt anders, meer hellenistisch: soms is hij wel pantheïstisch, maar nooit atheïstisch. Uit niets blijkt dit duidelijker dan uit het begrip fanâ, d. i. het verliezen of het geheel verdwijnen van het eigen zelf. Algemeen neemt men tegenwoordig aan dat dit begrip van indischen oorsprong is en aan Nirwâna beantwoordt. Het is echter niet hetzelfde. Fanâ is het zich verliezen in God. Door kennis in liefde één worden met God, dat is, in verschillende graden, het ideaal van alle moslimsche mystiek, van de orthodoxe zoowel als van de heterodoxe, die Pantheïsme heet. Maar een onpersoonlijk Nirwâna kent men niet.

Met noodzakelijke verwaarloozing van bizonderheden zal ik thans, aan de hand van Nicholson, een overzicht geven van het mystiek leerstelsel. Hoezeer deze mystieken den nadruk leggen op het beleven van de werkelijkheid, zij verloochenen hun hellenistische afkomst niet, en brengen het leven tot begrip, deels door de werkelijkheid in haar gradaties te beschrijven, deels en vooral door de opeenvolgende toestanden van de ziel, die de werkelijkheid beleeft, te onderscheiden en de wegen en middelen aan te wijzen die haar van dienst zijn bij het streven naar het einddoel.

De mystieke theorie houdt zich, volgens haar subjektief karakter, in de eerste plaats bezig met de leer van den weg, het geestelijk Levenspad.

Algemeen wordt de reis van de ziel door dit leven naar een beter bestaan beschreven als een pelgrimstocht, waarvan de heilige tocht naar Mekka het aardsche symbool is. Bunyans Pelgrims Reize heeft haar moslimsche voorgangers in de mystieke geschriften van de Soefi's. In een van de oudste dezer geschriften wordt de reis beschreven als een weg met zeven halten, waarop de ziel tien toestanden doorleeft [1]). De zeven halten zijn: 1°. berouw, 2°. onthouding, 3°. wereldverzaking, 4°. armoede, 5°. geduld, 6°. vertrouwen op God, 7°. bevrediging, en de tien toestanden: 1°. overpeinzing, 2°. nabijzijn bij God, 3°. liefde, 4°. vrees, 5°. hoop, 6°. verlangen, 7°. vertrouwelijkheid, 8°. rustigheid, 9°. beschouwing en 10°. zekerheid. De twee reeksen zijn voor een deel moeilijk te onderscheiden en het is niet duidelijk, in hoever ze parallel verloopen of met elkaar in verband staan. Volgens de bedoeling van den schrijver is de eerste reeks de asketische zelfopvoeding

[1]) Zie Nicholson, The Mystics of Islam, blz. 28 vv.

Bij verschillende schrijvers loopen aantal, naam en opvatting van de onderscheiden halten en toestanden nog al uiteen. Soms noemt de een een „halte" wat bij den ander een „toestand" heet. Evenals de Plichtenleer en de Geloofsleer heeft de Mystiek, die altijd beweert meer op „geest en waarheid" dan op „formules" te letten, een rijkdom van woorden en uitdrukkingen tot „technische termen" gestempeld. Niet minder dan anderen zwelgen de mystieken in woordverklaringen en fijne onderscheidingen.

van den reiziger, die zijn aardsche ballast, zijn zonde en zorg, van zich werpt. Daarin bestaat zijn eigen werk. Maar over de tweede reeks van toestanden heeft hij niets te zeggen: ze zijn genadegaven van God, van Hem afdalend in het hart van den wandelaar, die ze niet kan weerstaan als ze komen en niet kan tegenhouden wanneer ze gaan.

Aan het begin van den weg staat het berouw of de bekeering, dikwijls voorbereid door droomen, gezichten en openbaringen. Dan volgt het ontwaken uit zorgelooze sluimering. De ontwaakte, waarlijk bekeerde, laat nu de zonden waarvan hij zich bewust is en neemt zich vast voor niet meer te zondigen. Doet hij het toch, dan is er, tot zeventig maal toe, nieuw berouw noodig [1]). Voor hen, die nog niet ingewijd zijn in de hoogere mystiek is het goed dat ze hun zonden overdenken, om nederig te blijven en voor opnieuw vallen te worden bewaard. Voor de ingewijden echter — blijkens de ervaring is dit geen ongevaarlijke leer! — is het beter al hun zonden te vergeten. Immers, zij vergeten alles behalve God. „De berouwvolle zondaar bemint God; wie God bemint beschouwt Hem; in die beschouwing is het verkeerd aan zonde te denken, want de herinnering daaraan is een

[1]) Volgens vele mystieken komen ook berouw en bekeering als genade van God tot de ziel, evenals de „toestanden" van de tweede reeks.

sluier tusschen God en de schouwende ziel": zoo luidt het mystiek syllogisme.

Om den weg van berouw en bekeering tot geheele bevrediging af te wandelen heeft de reiziger een gids noodig: dat is de geestelijke leider, het hoofd van een of andere geestelijke orde. Wie geen leermeester heeft, heeft Satan tot gids, dat spreekwoord geldt in het Oosten op elk gebied. Komt nu een leerling bij een geestelijken Sjeich, dan moet hij beginnen met de meest nederige diensten te verrichten. Het eerste jaar, zoo drukt een Soefî het uit, heeft hij de menschen te dienen, het tweede jaar God, en het derde jaar moet hij zijn eigen hart leeren bewaken. Eerst na deze drie jaren van voorbereiding kan hij verder gaan op zijn weg van armoede, verzaking van de wereld en van zich zelf, volkomen blind vertrouwen op God en voortdurend gedenken *(dhikr)* aan Hem. Het begaan van dezen weg is een strijd tegen wereld en zonde, vooral tegen de booze lusten van eigen hart, het is de groote heilige oorlog, die volgens Mohammed moeilijker en verdienstelijker moet zijn dan het uittrekken op Allah's Pad ten strijde tegen de ongeloovigen.

De bizonderheden van dezen weg, belangrijk voor de psychologie van het godsdienstig leven, kan ik hier niet beschrijven. 't Is om het einddoel, dat ik er iets van vermeldde. De arme [1])

[1]) Dit vatte men niet te letterlijk op!

Derwiesj of Fakier bezit ten slotte niets meer dan God, denkt alleen aan Hem. Hij heeft zijn zelf, zijn ziel *(nafs)*, d. i. zijn zinnelijken lust verloochend, gedood. Maar nu begint het leven van den geest *(qalb* of *roeh)* op hooger trappen. De zoekende wandelaar is gekomen tot het Licht (1), de goddelijke verlichting brengt in hem Kennis (2) en deze leidt hem tot de hoogste Waarheid of Werkelijkheid (3).

Allereerst de Verlichting, die als een ekstatische toestand van de ziel wordt beschreven, voorbereid door het Gedenken aan God. Het is een zien van het hart, met het oog van den geest, maar het licht waarbij, of liever waarmee, dit gebeurt is niets dan een straal van Gods eigen licht, door Hem in het hart gezonden. In zoover het hart God ziet, is het zelf goddelijk, want het gelijke wordt door het gelijke gekend. Door het bezit van dit bovennatuurlijk licht staat de Soefî eigenlijk boven den gewonen geloovige, die zijn licht aan Mohammed ontleent, terwijl hij het rechtstreeks van God ontvangt. Ook al weer in verschillende mate. De verlichte begint met Gods eigenschappen te zien en naarmate het licht glansrijker wordt, dringt zijn oog dieper door in het wezen, om daarin ten slotte geheel te worden opgelost. Dit steeds helderder worden van het licht wordt onder allerlei beelden, vooral als het wegvallen van sluiers beschreven. Het gesluierde hart ligt in

hellepijn, het ongesluierde leeft in 't Paradijs. Het hart van den geloovige, dat nog niet geheel ontsluierd is, ziet in alle dingen God, maar de ontsluierde, die nu niet meer gelooft maar aanschouwt, ziet in zijn schouwing niets anders dan God. Ook alle zoogenaamde bewijzen voor Gods bestaan zijn sluiers, die wegvallen voor den schouwende. De laatste sluier die wegvalt, is het eigen zelf; het geschiedt in de ekstaze d. i. het buiten zich zelf zijn in God. Het zelf vergaat, God blijft bestaan. In dezen toestand is de Soefî ongevoelig voor smart of zinlijk genot, zonder waarneming, voorstelling of wensch, ja volkomen onbewust van alles behalve God. Plotseling kan de ekstaze over iemand komen, soms dagen aaneen duren zonder dat de ekstatische behoefte heeft aan voedsel. Het is echter mogelijk dat hij ondertusschen — of in de intervallen van terugkeerend bewustzijn — zijn gewone werk, b.v. zijn godsdienstige plichten, blijft vervullen.

De ekstaze komt van God, maar de Soefî kan toch medewerken door zijn gedenken (*dhikr*) en door muziek, zang en dans. Bij het bereiken van *fanâ,* het verzinken in God, speelt met name het *samâ,* het Hooren, een groote rol. Het hooren reciteeren van den Koran en van poëzie en het luisteren naar muziek brengt den Moslim in 't algemeen, in 't bizonder den Soefî, in verrukking. Voor den Soefî zingt de geheele

schepping in duizend tongen den lof van Allah. Het oor van ons hart heeft alle melodieën, ook die der hemelsche sfeeren, eenmaal in het Paradijs gehoord, toen onze zielen in Adam waren. En wat we nu zingen en spelen op de luit is een herinnering aan het Paradijs der jeugd [1]).

Als de ekstaze komt, heeft de Soefî voorloopig zijn doel bereikt. Hij ziet, wat geen oog heeft gezien, hoort wat geen oor heeft gehoord en wat in geen menschenhart is opgekomen, m. a. w. hij heeft een bovennatuurlijke Kennis (gnosis) verkregen. Het is een intuïtieve, door onmiddellijke aanschouwing verkregen kennis. Maar kan men van dit inzicht nog iets meer zeggen? Het onmiddellijke laat zich eigenlijk niet ontleden, niet uiteendenken. Maar het hart van den Soefî is er vol van, hij moet dus wel over het onuitsprekelijke spreken. Hij doet dit, in de eerste plaats al weer door vermogens en toestanden van den geest en graden van kennis te onderscheiden. Met het hart (*qalb*) kennen we God, met den geest (*roeh*) beminnen we Hem, met ons binnenste (*sirr* = geheim) beschouwen we Hem. God is het gezochte voorwerp van ons kennen. Voor de zintuigen is Hij onbereikbaar, omdat Hij onstoffelijk is, voor het verstand on-

---

[1]) Hiermee zijn te vergelijken de theorieën van Pythagoras en Plato, die we bij de Broeders van Basra vonden (blz. 85 v.).

vatbaar, omdat Hij onbegrijpelijk is. Verstand en zinnen zijn tot het eindige beperkt. Maar we moeten in en met ons hart zien, dat door een straal van 't oneindige is verlicht; daarin openbaart God zich aan ons. Het Koninkrijk Gods is in ons. Niet als zintuigelijk of beredeneerd weten, maar als bevindelijke kennis.

Dit is niets anders dan de gnosis van de hellenistische theosofie: een kennis die met haar inhoud en haar voorwerp, d. i. God, één wordt, één is. In het weten van theologen en filosofen blijft een onderscheid bestaan (blijven er sluiers hangen) tusschen het wetend subjekt, zijn weten, en het geweten voorwerp, maar in de kennis van den mystikus is alles één.

De mystieke kennis is een kennis van de hoogste, zoo niet de eenige, waarheid of, wat hetzelfde beteekent, van de hoogste, zoo niet de eenige, werkelijkheid, d. i. God. Ze begint met een beschouwing van Gods eigenschappen, maar daarin ligt nog een veelheid. Volkomen is ze eerst als ze de eenheid van het wezen aanschouwt. Dan is alles één. En de Soefî mag zeggen: Ik ben God. De wereld ligt om mij als een spiegel of een uitstraling van de godheid, een schijn of verschijning, waarvan God het wezen is. En in mijn diepste wezen ben ik God.

Op dit standpunt is de Soefî boven elk godsdienstig en dogmatisch verschil verheven. Voorzoover hij in elke religie iets van goddelijke

openbaring ziet, kan hij zich bij een godsdienstige gemeenschap, het liefst bij de heerschende, aansluiten. Mohammed vereert hij als licht van Allah's licht en hij wil, ten minste in naam, een Moslim zijn. Aan den anderen kant, elken positieven godsdienst als een sluier van het ééne ware licht beschouwende, kan hij een vrijdenker worden, die het zijn plicht acht, in 't geheim en zoo mogelijk in 't openbaar, alle godsdiensten en theologieën te bestrijden. Het laatste heeft altijd tot de uitzonderingen behoord. De meeste Soefi's hebben Moslims willen zijn, die, nog wat nadrukkelijker dan hun geloovige broeders, de eenheid van Allah beleden. De orthodoxe gemeente zei: God *doet alles* naar Zijn *wil*; de Soefî leerde: God *is alles* naar Zijn *wezen*.

Het begin en het einde van de geheele mystiek is liefde, verlangende eerst, dan bevredigde liefde. Het is de *Amor Dei intellectualis,* de geestelijke liefde van en tot God, waarvan Spinoza aan het einde van zijn Ethica spreekt. Die geestelijke liefde is een redelijke liefde, die in wezen één is met de besproken kennis. Kennis zoowel als liefde beteekenen wezensgemeenschap van het menschelijk hart met God.

Van deze liefde is de soefische literatuur vol, ieder kent ze uit de mystieke poëzie van perzische dichters, ten minste sedert Goethe zijn „West-östlichen Diwan" schreef. In het leven van den Soefî is de liefde het voornaamste. Beter dan

door kennismaking wordt het opgaan van de enkele persoonlijkheid in de eenheid van minnaar en beminde door liefde uitgedrukt. Liefde heet het verlangen van de ziel naar God tot ze rust vindt in Hem, eeuwige rust. In soms zeer wellustige beelden schilderen de Soefi's hun liefdegevoelens, zoodat geliefden in de verschillende beteekenissen van het woord ze allen op hun wijze kunnen verstaan. Niet alleen dichters, maar ook groote theosofen als Ibn al-Arabî (1165—1240) bezondigen zich aan deze kunst van dubbelzinnigheid, die ze daarmee verontschuldigen dat men over het hoogste niet anders dan in symbolen kan spreken en dat men zijn diepste hartsgeheim niet aan de menigte mag openbaren. De genoemde Ibn Arabî beschrijft b. v. zijn schoone geliefde als een lamplicht, waarop hij in het donker afgaat, als een parel in een schelp, diep in den oceaan verborgen, waarnaar hij zonder ophouden met zijn gedachte duikt, enz. Hij zegt zulks in verzen en heeft dan een kommentaar in proza noodig om ons te waarschuwen, daar toch niets kwaads van te denken. De rozenwangen van de beminde beteekenen de eigenschappen, waarin Gods wezen zich openbaart en de wijn der bedwelming is het verzinken van het zelf in den wellust van goddelijke schouwing.

Liefde is het wezen van alle godsdiensten, leert dezelfde Ibn Arabî met de volgende woorden:

„Mijn hart kan elken vorm aannemen: het is een weideplaats voor gazellen en een klooster voor christelijke monniken,

En een tempel der goden, en de Ka'ba der pelgrims en de tafels van de Tora en het boek van den Koran.

Ik volg den godsdienst der liefde, waarheen zijn kameelen ook trekken. Mijn godsdienst en mijn geloof is de ware godsdienst." [1])

Het echte, onbewust gesublimeerde, levensgevoel van de mystieken maakt in de nuchtere woorden van den geschiedschrijver licht den indruk van konventioneel uitgesproken zinnelijkheid. Dit was het zeker bij sommigen: dichters en genotzoekers bedekten met mystieke taal hun vleeschelijke begeerten en — wat erger is — bedriegers maakten er gebruik van, omdat de Soefi's van den hoogsten graad door velen werden beschouwd als heiligen, die wonderen kunnen verrichten. Oordeelen we echter naar den geest der liefde, dan zullen we velen van die moslimsche mystieken leeren waardeeren als oprechte zoekers van God, die over land- en tijdgrenzen heen de hand reiken aan alle menschen die van goeden wille zijn. Op roerende wijze — niet alleen door woord maar ook metterdaad — predikten ze zelfopoffering, naasten-

[1]) Nicholson, blz. 105.

liefde en broederschap der volken. Gedreven door liefde tot God beminden ze in Hem alle menschen, ja, elk schepsel. De legenden van moslimsche heiligen vertellen van innige liefde tot de natuur en van meeleven en meelijden met de dieren, evenals de christelijke legende van den H. Franciscus. Het mystieke gevoel bekommert zich daarbij niet om logische tegenstrijdigheden of wat men daarvoor houdt. Het zegt slechts Één te beminnen en alle andere liefde als zondig te verzaken. Maar die ééne beminde is God en Hij is alles en in allen en zoo kan men in alle liefde de liefde Gods terugvinden, nu verdiept en verrijkt.

De mensch is wat hij liefheeft. Uit deze overtuiging put de Soefî, die den hoogsten graad van vereeniging in liefde met God heeft bereikt, de vrijmoedigheid om zichzelf de waarheid of de werkelijkheid (al-haqq), d.i. God te noemen. Zij die met hem van dit oordeel zijn — en waarom hijzelf ook niet? — houden het voor van zelf sprekend dat zoo iemand, Gods geheimenissen kennende, de geheime krachten bezit, die zich in wonderen openbaren. Sedert eeuwen al heeft daarom de wondergeloovige menigte vele Soefi's als heiligen vereerd en hun tusschenkomst bij Allah en zijn Profeet ingeroepen.

Niet elke heilige (wâlî is de gewone naam) wordt echter bij zijn leven als zoodanig openbaar.

Er is zelfs, volgens soefische leer, een onzichtbare Hierarchie van heiligen, over de aarde verspreid, maar die als boven tijd en plaats verhevenen in een oogwenk kunnen samenkomen, en die de wereld als geheel in stand houden.

In uiterlijke verschijning organizeerden velen zich sedert de 12de eeuw in de geestelijke orden van Derwiesjen, waarbij zich leekenbroeders uit alle rangen en standen van de moslimsche maatschappij aansloten. Van de christelijk-katholieke orden onderscheiden ze zich vooral ten opzichte van het kuischheidsbeginsel.

Hoe hooger een moslimsch Heilige staat, des te meer zoekt hij zelf of zoeken zijn vereerders zijn heiligheid niet in gewone deugd en goede werken, maar in geloof en kennisse Gods. Zelfs de heiligheid is meer een theoretische dan een ethische deugd. Vele Soefî's zelfs beschouwen den toestand van heiligheid als een sluier der ziel.

Het hoogste doel van den mystikus, daartoe moeten we telkens terugkomen, ligt boven alle tegenstellingen, ook die van goed en kwaad, verheven in de *unio mystica*, de vereeniging met God, opgevat als vergoddelijking of bewustwording van eigen goddelijkheid. In plaats van met ijdele woorden daar verder over uit te weiden, laat ik ten slotte in 2 fragmenten, den dichter Roemî spreken [1]).

---

[1]) Nicholson, blz. 148 en 168.

Tot zoover kan de geschiedenis het verhalen,
Maar wat volgt is verborgen, onuitsprekelijk in woorden,
Op honderd wijzen kunt ge trachten het uit te drukken,
't Is nutteloos; 't geheim wordt niet duidelijker.
Ge kunt rijden op zadel en paard naar de zeekust,
Maar dan moet ge nemen een houten paard (een schip).
Een paard van hout is onnut op het land,
Het is voor hen die op zee willen reizen.
Zwijgen heet dit houten paard,
Zwijgen is de gids en het voertuig van menschen op zee (d.i. op den Oceaan = God).

Ik stierf als mineraal en werd een plant,
Ik stierf als plant en ik herrees als dier,
Ik stierf als dier en zie, ik was een mensch.
Wat zou ik vreezen? Nam ik af door sterven?
Nog eenmaal zal ik sterve' als mensch, en hoog
Als zalige engel vliegen, maar nog verder
Dan engel moet ik: 't al vergaat behalve God.
Als ik mijn englenziel heb opgegeven,
Dan word ik wat geen geest zich ooit verbeeldde.
O, laat mij niet bestaan! Want niet-bestaan
Verkondt in orgeltonen: „Wij keeren weer tot Hem".

GAZALI.

In 1059 werd hij te Toes in Chorasân geboren en hij is aldaar, 19 Dec. 1111, gestorven. Hij leefde dus in den tijd dat de Turken uit het Oosten over Perzië kwamen en ook verder westelijk de moslimsche landen aan zich begonnen te onderwerpen. Een betrekkelijk kort en onrustig leven in verwarde tijden heeft er hem toe geleid de waarheid in het binnenste te zoeken en rust te vinden in de liefde, die geen wederliefde eischt.

Gazali's vader was een eenvoudig, braaf werkman, maar uit een familie die de studie van de wetgeleerdheid, door enkele harer leden met goed gevolg beoefend, op hoogen prijs stelde. Nadat hij op jeugdigen leeftijd zijn vader verloren had, werd hij in het huis van diens vriend, een Soefî, opgevoed.

Zijn eerste onderricht op school, in zijn vaderstad en dan te Dzjordzjân, bepaalde zich tot de bestudeering van de Wet (de Plichtenleer). Op 't einde van den leertijd naar huis terugkeerend, zoo vertelt hij zelf, werd hij door roovers overvallen, die zijn boeken en diktaten wegnamen. Hierdoor gewaarschuwd begon hij alles wat hij schriftelijk had van buiten te leeren. Omvangrijk was zijn geheugen zeker, maar aan de trouw ervan is zijn perzische fantazie niet bevorderlijk geweest. Spoedig begon ook zijn belangstelling in de spitsvondige en meest op het uiterlijke gerichte

kasuïstiek van de wetgeleerden te verflauwen.

Na de wet kwam de geloofsleer, die hij te Nisjaboer, niet ver van Toes gelegen, bij den Imâm al-Haramain (gest. 1085) bestudeerde. Hij leerde hier het nu voor orthodox geldende asjarietische stelsel kennen en is, in hoofdzaak, daaraan trouw gebleven. Behalve in de theologie werd hij ook ingewijd in de filosofie van zijn tijd, wel met het doel om haar te weerleggen. Hij begon in dezen tijd te schrijven, misschien ook reeds te doceeren.

Na den dood van zijn leermeester trok hij de aandacht van Nizâm al-Moelk, den grooten Minister der Turken, die hem een Professoraat aan de nieuw opgerichte Akademie te Bagdâd verschafte. Hij kwam daar in 1091 en doceerde er tot 1095, toen hij ten behoeve van zijn broeder zijn ambt neerlegde, de wereld en zijn eigen familie vaarwel zeggend. Waarom? Hij had, met zijn groote belezenheid en schitterende welsprekendheid, zijn studenten geboeid. Door zijn verdediging van de asjarietische leer tegen ketterssche meeningen stond hij in eer en aanzien bij het wereldlijk en geestelijk gezag. Bovendien had hij zich verdiept in de geschriften van de filosofen, vooral van Farabi en Ibn Sina, en, tot glorie van den Islam, een zeer scherpzinnige bestrijding van hun stelsel gegeven of althans voorbereid. „Bewijs en Sieraad van den Islam" heeft het nageslacht hem genoemd. Welnu, be-

wijs, veelzijdig getuigenis, had hij reeds gegeven. Maar Sieraad van den Islam moest hij nog worden.

Volgens zijn eigen Bekentenissen bevredigde het leven in de wereld hem niet. Zijn geest was vol twijfel, skeptisch ten opzichte van de zinnelijke waarneming, onzeker wat de redeneeringen van het verstand betreft, neergedrukt door het gevoel van zondige ijdelheid en eerzucht. Toen kwam de krisis, het licht van Gods genade viel in zijn hart en gaf hem zekerheid om verder te kunnen gaan. Vandaar begon de weg der bekeering, waartoe herinneringen aan zijn vrome opvoeding zeker meewerkten. In den tijd dat de christelijke ridders zich voorbereidden tot den eersten kruistocht, aanvaardde Gazali den grooten heiligen oorlog tegen zich zelf om Hervormer van den Islam te kunnen zijn. Tien jaar lang duurde zijn vrome pelgrimstocht over Damaskus, Jeruzalem (vóórdat de kruisvaarders het namen), Alexandrië, Mekka en Medina. Hij leefde als Soefî en verdeelde zijn tijd tusschen religieuze oefeningen en het schrijven van zijn ethische en mystieke geschriften. Vermoedelijk heeft hij in deze jaren zijn ethisch-theologisch hoofdwerk „De Herleving van de Godsdienstwetenschappen" geschreven.

Na zijn terugkeer trad hij eenigen tijd te Nisjaboer als leermeester op. De laatste jaren te Toes waren aan vrome oefening en studie van de moslimsche Overlevering gewijd. Hij ligt daar

begraven in de nabijheid van zijn beroemden stadgenoot, den dichter Firdausi.

De beteekenis van Gazali, dien men een moslimsch Kerkvader kan noemen, ligt hierin, dat hij aan de dorre plichtenleer en aan de eenzijdig-dogmatische geloofsleer van de Asjarieten nieuw leven gaf door zijn ethische mystiek. Negatief deed hij dit o. a. door de pantheïstische elementen van de mystiek terug te dringen, ook reeds door zijn kritiek van de filosofie van Farabi en Ibn Sina, positief door met de letter van Koran en Overlevering alles te verbinden wat de geest van zijn vroom gemoed daarmee vereenigbaar vond.

Tegen den nieuwplatonischen Aristoteles, zooals die door Farabi en Ibn Sina had gesproken, bond hij den strijd aan, en wel op drie punten. Vooreerst tegen hun voorstelling van een God, van wien, met eeuwige noodzakelijkheid, de redelijke geest uitgaat, wiens wezen denken is; maar dat is een God, die niets wil en niets doet, niet met vrijen wil en door almachtige daad een wereld schept. Ten tweede tegen de leer dat het denken van God, en van de geesten onder Hem, slechts het algemeene en niet de bizondere dingen omvat: maar dan is er geen bizondere Voorzienigheid. Eindelijk tegen de theorie dat alleen de ziel onsterfelijk is, omdat daardoor de leer van de Opstanding, van Loon en Vergelding, onmogelijk wordt. Tegen deze drie stellingen

trekt Gazali, in naam van het eenstemmig geloof der moslimsche gemeente, te velde. Hij valt de filosofen aan door hen van innerlijke tegenstrijdigheden te beschuldigen. Omdat hij daarbij zich altijd veilig kan terugtrekken in zijn mystiek, waagt hij zich soms ver in de skepsis. Gedeeltelijk echter slaat hij zijn vijanden met hun eigen wapens. Nadat hij door God op mystieke wijze van zich zelf verzekerd is, gaat het hem nl. als den H. Augustinus en later Descartes; hij twijfelt nu ook niet meer aan de wiskunde en de wetten van de logika. De astronomie en, voorzoover ze niet met zijn geloof in konflikt komt, de fyzika van de filosofen neemt hij aan. De psychologie van het eklektisch Platonisme is hem sympathiek en gaarne neemt hij de daarmee verwante mystiek op, waar hij ze ook vindt. Hij verontschuldigt dit met de bewering dat de filosofen hun mystiek aan de geschriften van vrome Soefi's hebben ontleend. Maar zijn geloof dringt hem om aan het weten grenzen te stellen. Zelfs de theologen zijn te ver gegaan, z. i., door met zwakke verstandsargumenten de heilswaarheden te verdedigen. Geloof, in de inwendige ervaring van de persoonlijkheid gegrond, als mystiek verlichte kennis geprezen, is voor hem het uitgangspunt. In deze kennis werken verstand en wil te zamen en een gevoel van bevrediging verbindt ze met elkaar. In het genot van de bevredigde persoonlijkheid beleeft

Gazali wat hij noemt het beeld Gods in ons hart en hieraan ontleent hij zijn recht om den God van Abraham en Mohammed te stellen tegenover dien van de filosofen en geleerden. De openbaring in den Koran verdedigend beroept hij zich dan ook niet in de eerste plaats op wonderen, maar op haar eigen klaarblijkelijkheid en op de betrouwbaarheid van den Profeet, van wien hij den persoonlijk-zedelijken invloed ervaart.

De levende God dan, die zich aldus aan Gazali openbaarde, is een willend, zijn vrijmachtig werk genietend wezen, waarlijk Schepper, altijd door werkende Voorzienigheid, die aan zijn vrome dienaren aan het eind der dagen een volkomen geluk zal verzekeren door hun ziel met een nieuw, hemelsch lichaam te vereenigen.

Wat stellen de filosofen daartegenover?

God als een abstraktie, die nauwelijks van het Niets is te onderscheiden, van Hem uitgaande, eeuwig-noodzakelijk, een bijna even abstrakte gedachte, en daaruit een wereld, beperkt in de ruimte, maar oneindig van duur. Dat alles strijdt, volgens Gazali, met de juiste, op inwendige ervaring steunende, opvatting van ruimte, tijd en oorzakelijkheid. Evenmin als begin en einde van den tijd kunnen we ons een uiterste grens van de ruimte voorstellen. De ruimte staat tot het wereldlichaam, zooals de

tijd staat tot zijn beweging. Het is derhalve inkonsekwent van de filosofen tot de oneindigheid van den tijd en niet van de ruimte te besluiten. Gazali meent van beide de eindigheid te moeten stellen: ruimte en tijd zijn voor hem verhoudingen van de dingen tot elkaar, die in en met de wereld geschapen zijn, of anders gezegd, het zijn betrekkingen tusschen de voorstellingen, die God in ons schept.

Dit scheppen onderstelt een heel ander oorzaakbegrip dan dat der filosofen. Deze onderscheiden verschillende soorten van oorzaken: met God als eeuwig Oorzaak zijnde, moet het eerst Veroorzaakte onmiddellijk gegeven zijn. Anders is het met het werken van de ziel die een wil heeft, van de natuurkrachten en van het toeval. Gazali echter kent, evenals de orthodoxe theologie, maar één oorzaak: het willende wezen. Van de oorzakelijkheid in de natuur blijft niets over dan een opeenvolging van tijd. Wij beleven met regelmatigheid dat op een bepaald verschijnsel (oorzaak) een ander verschijnsel volgt (gevolg); het volgt er op, maar hoe het er uit volgt, dat blijft een raadsel. Elke werking, ja elke verandering is voor het verstand onbegrijpelijk. Men kan even goed naar feiten als naar oorzaken en gevolgen vragen. Iets is of het is niet, maar om van iets dat is iets anders te maken, daartoe schijnt ons zelfs de goddelijke Almacht niet in staat te zijn.

God schept of hij vernietigt, d. i. houdt op te scheppen. Meer kunnen wij niet zeggen.

Verdwijnt daarmee elk begrip van oorzakelijkheid? Neen, uit ervaring zijn we ons bewust, dat wij iets willen en het daarna bewerken. Willen we iets en hebben we de kracht om het uit te voeren, dan beschouwen we ons zelf als oorzaak en het uitgevoerde werk als gevolg. Welnu, met vrijen wil en bewuste kracht handelen, dat is de eenige soort van oorzakelijkheid, die wij kennen, en die wij naar analogie, omdat Gods beeld in ons is, aan het goddelijk wezen toeschrijven. God doet wat Hij wil naar Zijn Alvermogen. Hij kan de wereld, in tijd en ruimte beide, eindig doen zijn, en er is geen reden om aan te nemen dat Zijn werking niet verder strekt dan tot het eerst veroorzaakte wezen.

De schepping van de wereld uit niets onderstelt het ontstaan van iets nieuws. Volgens de filosofen is dit ongerijmd, Gazali meent het te beleven. De filosofen zien in alle gebeuren niets dan wisseling van vormen, een voortdurend overgaan van het mogelijke tot werkelijkheid en omgekeerd. Maar, vraagt Gazali, is dan niet elke zinnelijke waarneming en elke gedachte iets absoluut nieuws bij haar ontstaan? Ibn Sina neemt toch ook aan dat de oneindig vele individueele zielen een absoluut begin hebben, dus als iets nieuws uit het niets ontstaan.

Evenmin als ruimte en tijd kunnen we de keten der oorzakelijkheid tot in het oneindige verlengd denken. Met de filosofen aannemend dat het werkelijke (aktueele) niet oneindig kan zijn, maar in plaats van hun mogelijkheid de macht van God stellend komt Gazali tot de slotsom dat God een in ruimte en tijd beperkte, elk oogenblik van haar duur door Hem opnieuw voort te brengen, wereld heeft geschapen.

Die voortdurende Schepping is het werk van zijn Voorzienigheid, die over alle dingen gaat. Dit aangenomen, zou het ongerijmd zijn dat Hij die alle dingen schiep en telkens opnieuw schept, niet zou weten wat Hij doet. M. a. w. het goddelijk denken omvat niet enkel de algemeene wereldorde, maar ook elk ding in 't bizonder. Gods kennis is geen wetenschap alleen van het algemeene, maar ook van de bizondere dingen en wezens, die Hij gewild heeft en waarvoor Hij zorgt. Volgens hellenistische traditie laat Gazali wel in den regel het kennen aan het willen en handelen voorafgaan en ook in zijn mystiek houdt de gnosis een voorname plaats. Wanneer hij echter het intellektualisme van filosofen (en theologen) bestrijdt, dan legt hij, de eenheid van Gods wezen in zijn eigenschappen handhavend, zeer sterk den nadruk op het wilsmoment. De veelheid van de dingen en van hun betrekkingen onderling en tot het kennend subjekt zou in 't oneindige gaan en in

het zelfbewustzijn, dat tot in 't oneindige zelfspiegeling zou zijn, geen afsluiting vinden, als er geen wil was. Zoo sluit in de goddelijke Persoonlijkheid een oorspronkelijke eeuwige wil het wezen af en stelt aan het werk, de wereld, perk en paal. Filosofen zeggen: God wil de wereld, dat beteekent: Hij heeft haar als de best mogelijke wereld gedacht. Gazali zegt: God kent de wereld, omdat en terwijl hij een wereld wil. De wil is de oorzaak van het bizondere, daarom kent God ook het bizondere, daarom nemen we aan een bizondere Voorzienigheid.

Het derde vraagstuk, de Opstanding en wat daarmee samenhangt, is door Gazali als theoloog op allerlei wijs behandeld en het is soms moeilijk achter zijn meening te komen. Hier interesseert ons slechts wat hij aanvoert tegen de filosofen, die alleen de ziel van den mensch als zuiver geestelijk wezen, hetzij individueel, hetzij als een deel van de wereldziel, laten voortbestaan, maar het lichaam aan de vergankelijkheid prijs geven. Deze leer leidt, volgens Gazali, òf tot een overdreven askese òf tot libertinisme: door onthouding zoowel als door uitspatting kan men het vleesch dooden. Maar het vleesch, dat zijn plichten heeft, mag ook zijn hoop hebben. De opstanding van het lichaam is filosofisch denkbaar. Het behoeft niet hetzelfde lichaam te zijn. Bij de vorming van het embryo wordt, volgens Ibn Sina, de ziel met een aardsch lichaam ver-

bonden. Het zou niet wonderlijker zijn dat zij, op den dag der opstanding, met een nieuw haar passend lichaam werd vereenigd. De ziel toch is het eigenlijke wezen van den mensch, het blijvende in ons. De stof van ons lichaam wisselt voortdurend en wordt na den dood verstrooid. Maar het is onverschillig, uit welke stof het hemelsch lichaam der ziel wordt gevormd.

Tegenover het stelsel der filosofen heeft Gazali geen eigen filosofisch-theologisch systeem geplaatst. Van dogmatiek is hij in 't algemeen geen bewonderaar. De plichtenleer, zegt hij, is het gezonde volksvoedsel voor allen, terwijl de mystiek de spijze der volmaakten is. Maar de geloofsleer (dogmatische theologie), en nog meer geldt dit de daarmee verbonden filosofie en haar bestrijding, is slechts medicijn voor twijfelende zieke zielen.

De geloofsleer begint dan ook eenigszins negatief. De zekerste weg om God te leeren kennen is, geen eigenschappen van de schepselen aan Hem toe te schrijven. Dit moet ten opzichte van de lichamelijke eigenschappen volstrekt opgevat worden. God heeft geen lichaam, is zuiver geest. Om den nadruk, waarmee Gazali de geestelijkheid van Gods wezen leerde, met behulp van een vergeestelijkende verklaring van Koran en Overlevering, hebben de orthodoxe Moslims van het Westen zijn theologie langen tijd verketterd.

God is een geest en naar analogie van 's menschen redelijke ziel kunnen Hem daarom zekere eigenschappen worden toegeschreven. Nu is het Gazali meer om de eenheid van het wezen dan om de veelheid van eigenschappen te doen. Maar zijn negatieve theologie leert hem dat ons verstand Gods wezen niet doorgrondt en dat wij beter doen, althans aan het begin, Hem uit Zijn werken te leeren kennen en Zijn eigenschappen te beschouwen.

Op den voorgrond treden zijn alwetendheid en almachtige wil, nauw met elkaar verbonden, dan zijn zuivere goedheid en zijn alomtegenwoordigheid. Deze alomtegenwoordigheid overbrugt de kloof tusschen God en wereld. God werkt niet alleen alles, hij is ook overal, schoon niet overal in dezelfde mate. Ook Gazali ontkomt niet aan den invloed van den nieuwplatonischen geest, die trappen van volkomenheid in het zijnde onderstelt. Hij onderscheidt nl. de aardsche wereld waarin de mensch met zijn zinnelijk lichaam leeft, de wereld van hemelsche geesten, waartoe onze ziel behoort, het rijk van de bovenhemelsche engelen, eindelijk God zelf als het rijk van het zuiverste licht, van den volmaakten geest.

Naar deze trappen onderscheiden zich ook de menschen in denken en handelen, langs deze trappen klimt de vrome, verlichte ziel uit de laagte door de hemelen en de engelenwereld

tot vóór Gods aangezicht, om als geestelijk wezen met hemelsch lichaam Hem te aanschouwen.

Wat dit leven betreft bestaat de hoogste volmaaktheid daarin, zonder twijfel en moeilijk nadenken, door goddelijke verlichting de waarheid omtrent de geestelijke wereld in te zien en haar werkelijkheid in zich zelf te ervaren. Op dezen trap staan de Profeten en de vrome mystieken. Omdat de ziel wel niet Gode gelijk, maar toch Hem gelijkend is, Zijn evenbeeld in zich heeft, streeft ze naar vereeniging met God in liefde. De meeste van de vrome zielen hier blijven bevangen in vrees voor straf of hoop op belooning en haar deugd bestaat in dulden en danken. Maar die wandelaars op den weg Gods, die Hem volkomen leeren dienen, dienen en prijzen Hem reeds in dit leven uit zuivere liefde.

Er zijn dus trappen in het geloof en in de zekerheid der godsdienstige kennis. De groote menigte gelooft op gezag, zooals wij naar het getuigenis van een betrouwbaar man aannemen dat zeker iemand zich binnenshuis bevindt. Hiervan onderscheidt zich het beredeneerde weten der geleerden, die besluiten dat hij zich daar moet bevinden omdat ze hem b.v. hoorden spreken. Maar de onmiddellijke en hoogste zekerheid van kennis bereikt alleen hij die naar binnen gaat en met eigen oogen dengene aanschouwt, van wien de anderen geen rechtstreeksche wetenschap hebben.

Het gezegde is voldoende om Gazali's verwantschap met de mystiek van de Soefi's vast te stellen. Met hen is hij ook van meening dat de groote schare op den levensweg geestelijke leiders noodig heeft. Men herkent ze aan den zedelijken invloed, die er van hun persoonlijkheid uitgaat. Zoo maakt het wonder van Gods openbaring en het persoonlijk voorbeeld van Mohammed op de geloovigen een onweerstaanbaren indruk, waaraan ook de meest volmaakte zich niet kan onttrekken.

Hier scheidt Gazali's weg van dien der uiterste mystiek. Wel beroept hij zich op inwendige (mystieke) Godservaring, maar deze is gewekt door en blijft gebonden aan Gods openbaring door zijn Profeet. Een mystiek kenner van God staat wel hoog, maar evenaart toch niet den Profeet en wordt geen God. Hij staat wel boven de menigte, maar blijft met deze onderworpen aan de Wet, die onze godsdienstige plichten voorschrijft.

Zijn levenstaak zag Gazali dus daarin de plichtenleer en de mystiek met elkaar te vereenigen: hij vergeestelijkt, voor hen die ver genoeg op den weg zijn gevorderd, de verrichtingen van den uitwendigen godsdienst, om de mystiek binnen zedelijke grenzen te houden. Dit doet hij in zijn genoemd hoofdwerk „De Herleving van de Godsdienstige Wetenschappen". Het bestaat uit vier afdeelingen, elk bevattende

tien boeken. De stof haalt hij uit het werk van een ouderen verzamelaar: ze is wat de eerste en tweede afdeeling betreft meest aan boeken over de plichtenleer, en in de derde en vierde afdeeling aan asketisch-mystieke geschriften ontleend. De verdienste van Gazali bestaat in de groepeering en bezieling van de stof.

In het eerste deel behandelt hij de godsdienstige plichten in engeren zin, in het tweede deel de plichten van het maatschappelijk en staatkundig samenleven, waarbij men bedenke dat de Islam in beginsel geen scheiding kent tusschen godsdienstige en burgerlijke deugden. Het derde deel leert dan wat voor de ziel verderfelijk is en hoe ze de wereld kan verzaken, het vierde deel de verlossing der ziel en haar terugkeer tot God. Het geheel is echter door één geest bezield, zoodat ook de plichten ten opzichte van dit leven voortdurend in verbinding worden gebracht met de voorbereiding van de ziel voor het toekomstige leven. Het is de ethiek van een zielenherder, die overal in de handelingen van het dagelijksch leven en in de godsdienstige gebruiken een verborgen geestelijke beteekenis vindt. Hij begint b.v., evenals de wetgeleerden, met de voorschriften van ceremoniëele reinheid, maar verbindt daarmee opmerkingen over de reinheid van het hart, dat alle zonden wegdoet en zich zuivert van alles wat niet God is. Zoo is het ook bij de

uitwendige gebedsoefeningen, die haar volle waarde eerst krijgen door inwendige ervaring van gemeenschap met God. Daarom bespreekt hij uitvoeriger dan de door de Wet voorgeschreven ceremoniën het gebed in eigenlijken zin als de vrije uiting der vrome ziel en verder vrome praktijken, zooals het reciteeren van den Koran. Ieder moet, in dit opzicht, doen wat hij kan, al naar den geestelijken rang, dien hij bereikt heeft, zoo mogelijk het hoogere doende, maar nooit het lagere verzuimend. Het religieuze vasten b.v. heeft drie trappen: vooreerst, wat voor alle geloovigen verplichtend is, de onthouding van spijs en drank en liefdegenot; ten tweede het zich onthouden van de zonden van alle lichaamsleden, de begeerlijkheid der oogen, het zondig verlangen der ooren, enz., wat moeilijker bereikbaar is; ten derde, en heel weinigen brengen het zoover, beteekent het vasten het volstrekt verzaken van de wereld door het hart, dat niets anders meer verlangt dan God alleen.

Als voorbeeld van de behandeling der burgerlijke deugd neem ik wat Gazali over het huwelijk [1]) zegt, in de tweede afdeeling van zijn werk. In de Overlevering vindt hij, zooals van zelf spreekt, veel meer gronden vóór het huwelijk dan daar-

[1]) Volgens de rechtsschool van Sjâfii, waartoe Gazali behoort, is dit geen godsdienstige plicht in den engeren zin van het woord.

tegen. De voordeelen, aan het huwelijk verbonden, worden dan ook breeder uitgemeten dan de nadeelen. Als voordeelen gelden: 1°. het verkrijgen van kinderen, waardoor het menschdom in stand blijft en vooral de moslimsche gemeente op wenschelijke wijze wordt uitgebreid; 2°. de bevrediging van de zinnelijkheid, die uitspattingen voorkomt, een voorsmaak geeft van hooger, blijvend genot en rust verschaft voor geestelijke bezigheid of ander werk; 3°. ontspanning van lichaam en geest door genoegelijk huiselijk verkeer; 4°. goede verzorging van het huishouden (natuurlijk door de vrouw) en uitbreiding van nuttige (nl. voor den man) familierelaties; 5°. de zelfverloochenende zorg (van den man) voor zijn huisgezin, in het verdragen van een of meer vrouwen, het opvoeden van de kinderen en het verschaffen van onderhoud aan allen. Geschreven van het standpunt van een oostersch man, die verstand en deugd der vrouwen niet hoog schat, daarbij zelf asketische neigingen heeft, geeft het geheel toch wel een aantrekkelijk beeld van het huwelijksleven.

Als nadeelen daarvan worden genoemd: 1°. dat het, vooral in de „tegenwoordige slechte tijden" zoo moeilijk voor den man is om op rechtmatige wijze zijn gezin te verzorgen; 2°. de moeilijkheid om een vrouw te verdragen en haar alles te geven wat ze wenscht; 3°. het gevaar om afgetrokken te worden van God en zijn dienst.

Op grond van een en ander komt Gazali tot de slotsom dat, hoe goed en wenschelijk het in 't algemeen ook moge zijn om te trouwen, dit toch niet voor ieder verplicht, zelfs niet voor allen raadzaam is. Ieder beproeve zich zelf en stelle voor- en nadeelen tegenover elkaar. Daarbij moet het heil van de ziel de beslissing geven. Voor wie zijn zinnelijkheid kan bedwingen is het beter niet te trouwen dan op onrechtmatige en van God afvoerende wijze voor een gezin te leven. Er zijn nog andere gevallen, waarin het beter is niet te trouwen, zooals met fijne kasuïstiek wordt uitgewerkt. Daarbij wordt den gewonen leek als regel eerder het huwelijk aangeraden, hun echter, die een geestelijk leven leiden, geleerden en mystieken, het ongehuwde leven meer aanbevolen. Het beste is, het gehuwde leven met den godsdienst te verbinden, zooals Mohammed deed, maar niet iedereen heeft zoo veel potentie. Geen wereldsche dingen verhinderden hem om in Gods tegenwoordigheid te leven, zoodat hij zelfs in het huwelijksbed een openbaring kreeg. Maar Jezus, de gezegende, bleef ongehuwd. Als Profeet kende hij zeker zijn aanleg en wist dat hij op deze asketische wijze het beste zijn karakter kon versterken en zich geheel aan den dienst van God wijden.

Op één vraag zouden we nog gaarne het antwoord van Gazali hooren, of het nl. geoorloofd is om Gods wil zijn gezin te verlaten,

zooals hij zelf, zeker niet zonder ervoor te zorgen, heeft gedaan. Maar misschien is dat in een omgeving, waarin de echtscheiding zoo gemakkelijk is, geen moeilijk vraagstuk geweest.

De eerste helft van Gazali's ethiek loopt uit op een verheerlijking van Mohammed, het model van menschelijke volmaaktheid, het voorbeeld voor allen. Hij was schoon van uiterlijk en had de gaven van welsprekendheid en wonderbare daad. De meest beminnelijke in den omgang, de dapperste, de rechtvaardigste, de meest gematigde, de edelmoedigste van alle menschen, kuisch en zedig boven allen, tegelijk oprecht en voorzichtig, eenvoudig en vriendelijk in zijn heele levenswijze.

Maar in de tweede helft van Gazali's werk verdwijnt het beeld van den Profeet, het uitwendige ten minste, dikwijls uit het gezicht. Hier is de asketische mystiek overheerschend. Zooals hij in een van zijn andere werken schrijft, heeft de dienst van God twee zijden: een positieve, verdienstelijke werken doen, en een negatieve, de zonde te laten, de wereld en alle schepselen, Satan en het eigen zelf te bestrijden. De negatieve zijde is de voortreffelijkste trap. Langs dezen weg komt het hart tot God. Het derde deel begint daarom met de wonderen van het God kennende hart en de deugden van den Hem beminnenden geest te bespreken. Den

mystieken zin daarvan hebben we reeds leeren kennen (blz. 153 vv.). Het is niet noodig hier nog eens te herhalen, hoe we door zuivering van den geest van de vleeschelijke lusten en de begeerlijkheid van de lagere ziel langs den weg van berouw en vreeze, van geduld en dankzegging en onbepaald vertrouwen op God kunnen komen tot vereeniging met Hem in liefde. Opgemerkt zij alleen dat, in verband met de waardeering van de kennis der mystiek, de wijsheid de hoogste deugd wordt genoemd, een deugd die in het boven aangehaald karakterbeeld van den Profeet ontbreekt.

Gazali, zoo hebben sommigen beweerd, heeft door zijn kritiek en door zijn mystiek de filosofische beweging in den Islam tot stilstand gebracht. Geheel juist is die bewering niet. Vooral sedert de 13e eeuw heeft de door hem bestreden filosofie van Ibn Sina, natuurlijk met eenige noodzakelijke korrekties, ook bij moslimsche theologen veel ingang gevonden.

Evenmin is het Gazali gelukt de mystiek van den Islam voor alle tijden binnen de door hem getrokken dogmatische en ethische grenzen te houden. Ten blijke daarvan noem ik slechts den grooten theosoof van het Westen, Ibn al-Arabi (1165—1240), die in alle godsdiensten het wezen der waarheid herkent en die den vromen heilige, die in gemeenschap met God leeft, hooger stelt dan den geïnspireerden Pro-

feet. Hij zelf zegt in den Oceaan te zijn gedoken, aan welks oever de profeten bleven staan. Hij is dus een heilige, die in de diepste geheimenissen Gods is ingewijd en wonderbare krachten moet bezitten.

HOOFDSTUK VII.

DE WIJSBEGEERTE IN HET WESTEN.

Na den val der regeering van Damaskus (750) stichtte een der Omajjaden, Abderrachmân ibn Moâwia, het vorstendom Kordoba, hoofdplaats van Andaloesië. Meer dan 250 jaar duurde deze Moorsche heerschappij, die haar toppunt bereikte onder den Chalief Abderrachmân III, (912—961) en zijn zoon al-Hakam II (961—976). Zooals de negende eeuw in het Oosten, was de tiende de gouden eeuw van het Westen. Iets minder verfijnd, frisscher en krachtiger was deze westersche kultuur. Het aantal oude en nieuwe sekten en partijen was er niet zoo groot als in het Oosten, maar er ontbrak toch niet een rijke verscheidenheid van geestelijk leven, waaraan ook Joden en Christenen deelnamen. Aanvankelijk stond het geheel onder invloed van het Oosten, waarmee de verbinding bewaard bleef. De Moslims van het Westen deden nl. bedevaarten naar Mekka, sommigen maakten wetenschappelijke reizen tot in Oost-Perzië, hoorden

daar de geleerden en namen o. a. wijsgeerige geschriften mee naar huis. Ook kwamen er Oostersche geleerden in het Westen om hier hun wijsheid aan te bieden.

Als een der eerste Westerlingen, die zich ijverig op de wijsbegeerte toelegde, wordt Ibn Masarra genoemd. In 883 te Kordoba geboren, stierf hij in 931. Zijn vader had in het Oosten moetazilietische en mystieke theologie bestudeerd, hij zelf leidde het leven van een vromen askeet, die zich met zijn leerlingen in de eenzaamheid van het gebergte terugtrok. Daar wijdde hij hen in in de wijsbegeerte zooals die, naar hij meende, aan Empedokles, den oud-griekschen ziener, was geopenbaard. Doordat de grootste mystikus van den Islam, Ibn al-Arabî (1165—1240) zijn denkbeelden overnam, is die zoogenaamde wijsheid van Empedokles gemeengoed geworden van de moslimsche mystiek. Ze komt in hoofdzaak overeen met de vroeger behandelde wijsbegeerte der verlichting (zie blz. 63 vv.).

Na de verwoesting van Kordoba (1013) door de Berbers van Noord-Afrika viel het rijk der Omajjaden uiteen in een aantal kleine staatjes. Zooals reeds een eeuw vroeger in het Oosten, ingevolge het verval van het Abbasiedisch rijk van Bagdâd, zoo treden nu in het Westen gedurende de elfde eeuw vele kleine vorsten op als beschermers van kunst en wetenschap. Wiskunde en natuurwetenschap, astrologie en medi-

cijnen moeten de lijfartsen dezer heeren kennen. De encyklopaedie van de Broeders van Basra en ook logische geschriften vinden er lezers. Tegen het einde der 11e eeuw beginnen de filosofie van Farabi en de medische wetenschap van Ibn Sina hun invloed uit te oefenen. De wijsbegeerte blijft echter in het Westen de zaak van enkele eenzame denkers.

Eenige verandering kwam er, toen, in 1121, de dynastie der Almohaden werd gegrondvest door Mohammed ibn Toemart, die oorspronkelijk als Mahdi optrad. Hij stelde belang in theologische bespiegelingen en voerde het leerstelsel van Asjarî en Gazali in, dat tot nog toe in het Westen als kettersch was beschouwd. Aan het hof van de opvolgers van den Mahdi, Aboe Ja'koeb Joesoef (1163—1184) en Aboe Joesoef Ja'koeb (1184—1198), treffen wij de twee voornaamste wijsgeeren van het Westen aan: Ibn Tofail en Ibn Rosjd.

IBN TOFAIL.

Het jaar van zijn geboorte te Guadix, een kleine stad van Andaloesië, is onbekend. In 1185 stierf hij te Marokko, de residentie van den Moorschen Chalief, wiens minister en lijfarts hij was geweest. Groote daden worden er niet van hem bericht. Het schijnt dat hij boven alles de stilte begeerde, die de bibliotheek van zijn Heer en Meester hem verschafte.

Ibn Tofail is blijven leven doordat hij aan de gangbare wijsbegeerte een romantische inkleeding gaf. Zijn Haj ibn Jakzân is opgenomen in de wereldliteratuur. In 1670 werd dit werk door den engelschen geleerde Pockocke in het latijn vertaald en later herhaaldelijk, met of zonder gebruikmaking van het oorspronkelijke, in het engelsch, hollandsch en andere talen van Europa. Een vriend van Spinoza, Dr. Joh. Bouwmeester, arts te Amsterdam, vertaalde het in 1672 uit het latijn in het nederlandsch. In den kring van Spinoza zal dit werk zeker met ingenomenheid zijn gelezen. Begin 18e eeuw verscheen er een tweede druk van, met een inleiding van Reland, Professor in 't arabisch te Utrecht, een der eerste christelijke geleerden van den nieuwen tijd, die op wetenschappelijke wijze met onpartijdige waardeering over den Islam heeft geschreven.

De titel van de nederlandsche vertaling geeft wel aan, hoe men den inhoud opvatte [1]).

Ibn Tofail begint met zich zelf een aanhanger van de Wijsbegeerte der Verlichting te noemen, d. w. z. hij leert dat de menschelijke geest de

---

[1]) Volgens de tweede Amsterdamsche uitgave (1707).... „Waarin getoond wordt, hoe iemand buiten eenige ommegang met menschen, ofte onderwyzinge, kan komen tot de kennisse van zich zelven, en van God." De bewerking van Reland, te Rotterdam en te Utrecht verschenen, geeft als hoofdtitel: „De Natuurlijke Wijsgeer".

waarheid kan ontvangen door verlichting van boven, van God uit door bemiddeling van de geesten der hemelsche sfeeren. Dat is niets nieuws. Maar hij beschrijft den weg om daartoe te geraken op eigenaardige wijze, hij laat ons zien, hoe des menschen aanleg zich ontwikkelt, hoe zijn geest wordt voorbereid om het licht der openbaring te kunnen opvangen.

Drie personen, typische personen, treden in Ibn Tofail's roman op als vertegenwoordigers van drieërlei levenswijs.

De eerste is de zuivere wijsgeer, de eigenlijke held van den wijsgeerigen roman. Hij heet (vgl. Ibn Sina, blz. 141 vv.) Haj ibn Jakzân, d. i. de Levende, de Zoon van den Waakzame [1]), de levende, wakkere denker dus, die door waarneming van het heelal, van de natuur en van zich zelf, en door nadenken over dat alles langzamerhand geheel uit eigen ontwikkeling geschikt wordt om de hoogste openbaring deelachtig te worden.

De tweede persoon is een bespiegelend theoloog, die een gegeven openbaring, nl. die van den Koran, als waarheid aanvaardt, daarover

---

[1]) Ook in de moslimsche Overlevering heet de slaap de „broeder van den dood". Hoeveel waarde men ook over 't algemeen aan droomen en nachtgezichten toekent, mystieke theologen en filosofen stellen toch het wakende leven hooger. De Profeet kreeg zijn Openbaring immers ook in wakenden toestand.

gaat nadenken, en die, waar noodig, op overdrachtelijke wijze uitlegt, zoodat hij ongeveer dezelfde uitkomsten bereikt als de wijsgeer. Zijn naam is hier Asâl (vgl. blz. 144).

Als derde treedt op de Koning van een volk, dat leeft in de gewone wereld van handel en wandel, dat zich in het denken niet boven zinnelijk-aanschouwelijke voorstellingen en in zijn streven niet boven het bevredigen van laagzinnelijke begeerten verheft. Uitwendig heeft dat volk den Islam aangenomen en daarom deed het ook hun koning, Salamân geheeten. Hij leeft hun leven mede, maar staat er tegelijk begrijpend boven. Hij is dus de bewuste vertegenwoordiger van konventie en overlevering, hij houdt zich, althans tegenover het volk, aan de letter van den Koran en de Traditie.

En nu de gang van het verhaal.

Het stuk speelt op twee eilanden van den Indischen Oceaan, onder den evenaar gelegen, het eene bevolkt, het andere tot nog toe onbewoond. Op het eerste wordt Haj geboren als zoon van een koningsdochter, die omgang had met een der onderdanen van haar vader. Om de gevolgen daarvan te verbergen werd het kind in een koffertje gelegd en aan de golven prijsgegeven. Het spoelt aan op het andere, eenzame eiland, breekt daar open, en nu moet de kleine Haj zijn leven beginnen veel hulpbehoevender dan later een Robinson Crusoë na

zijn schipbreuk. Gelukkig verschijnt er op het gehuil van het kind een gazel, van haar jong beroofd, die hem in veiligheid brengt en twee jaar lang zoogt. Intusschen leert hij loopen, vruchten verzamelen en eten, enz. Ook leert hij de geluiden verstaan en nabootsen van de dieren van het eiland — verscheurende dieren zijn er niet — en groeit in elk opzicht voorspoedig op, tot hij ontdekt dat hij naakt is en niet zoo vlug en sterk en niet zoo goed gewapend in den levensstrijd als zijn genooten. Dit beteekent een eerste storing in zijn onbezorgd geluk. Hij schaamt zich over zijn naaktheid en is bedroefd, als de dieren de beste boomvruchten voor hem wegnemen. Uit deze schaamte en deze droefheid wordt dan zijn eerste verstand geboren; de nood leert hem denken. Hij is nu zeven jaar oud en van dier tot mensch geworden.

Verder leert dan het verhaal, hoe dit jonge mensch zijn eigen opvoeding voltooit in 42 d. i. 6×7 jaren. Dat de mensch in 't geheel in 7×7 jaren zijn volkomenheid bereikt, vinden we ook bij grieksche artsen en filosofen, o. a. bij Aristoteles.

Haj vertegenwoordigt zoo de ontwikkeling van den enkelen mensch, maar ook van de menschelijke beschaving in 't algemeen. Hij begint, op 7-jarigen leeftijd, zijn schaamte te bedekken met boombladeren, daarna met de veêren

van een dood neergevallen adelaar, ten slotte met dierevellen. En hij gebruikt een boomtak als stok om de beesten te verjagen, die hem het genot van de vruchten betwisten. In dezen strijd wordt hij de sterke jongen van 14, waarvoor de dieren van het eiland ontzag hebben, hun kleine koning.

Zijn eerste groote droefheid is de dood van de gazel, die hem had gezoogd. Maar daaruit ontstaat nu bij Haj dadelijk de begeerte om te weten wat leven en dood is, wat het eigenlijke levensbeginsel is, waar dat zetelt en of er ook een middel tegen den dood zou zijn. Hij wordt anatoom. Ontleding van het lichaam der moedergazel wordt voor hem het uitgangspunt van zijn natuurwetenschappelijke vorming. Doorgaande met de levende dieren van zijn omgeving te bestudeeren, gaat hij voortaan alle dooden ontleden. Ondertusschen leert hij eenige nuttige kunsten, o. a. het maken van vuur, dat hij eens toevallig door wrijving van boomtakken zag ontstaan. Het vuur! Eerst iets als een aangename prikkel, een verheuging om te zien; maar hij leert het gebruiken, als hij van planteneter tot vleescheter wordt, en hij gaat erover nadenken. Hij kende reeds de warmte van het dierlijk hartebloed, nu kent hij het vuur als de warmte uit het hart van de plant, en hij ziet omhoog naar de vurige lichten aan den hemel. Zou vuur, zoo vraagt hij, niet het algemeene

levensbeginsel zijn? Is aanbidding van het vuur misschien zijn eerste godsdienst?

Hij is nu 21 jaar. Met smart ontdekt hij dat hij op zijn eiland de eenige ziel is die alleen staat. Voedsel vindt hij voldoende, kleeding en wapens heeft hij zich verschaft, zelfs een woning, en getemde dieren dienen hem. Maar die dieren leven gepaard of in koppels en hij is alleen op de wereld. Op den weg van den eenzame, zoo moet Mohammed hebben gezegd, loert de duivel. Haj echter, naar de voorstelling van Ibn Tofail, vindt op dezen weg zijn God. Hij kan in zijn eenzaamheid niet anders doen dan den drang van zijn hart sublimeeren, de eenheid zoekend in alle dingen, het wezenlijk blijvende door alle veranderingen heen. Zoo doorvorscht hij de drie rijken der natuur om daarin de typische vormen te vinden, de soortgestalten die blijven, als de bizondere exemplaren verdwijnen. En in alle vormen of soorten van mineraal, plant en dier spoort hij de werkingen na van den eenen levensgeest die alles bezielt en regeert. Zooals nl. het ééne water zijn drie aggregaat-toestanden heeft, tot ijs bevroren, vloeibaar, of in lucht verdampt, zoo meent Haj overal een en denzelfden levensgeest te ontdekken, sluimerend in den steen, ontwakend in de plant, levend in het dier. Op deze wijze, en bij het zoeken naar eenheid toch de verscheidenheid van verschijning niet verwaarloozend, ontdekt hij achtereenvolgens

heel de wetenschap van Grieken en Arabieren te zamen. Opklimmend door de reeksen van verschijnselen en van vormen bereikt hij voor 't eerst, als hij 28 jaar oud is, de kennis van het Opperste Wezen, vanwaar alle leven uitstroomt, de eenheid van het Al.

Maar nog is hij niet rijp voor de direkte en blijvende aanschouwing van het Eene, het allerhoogste Wezen. Een oogenblik heeft hij de zon aanschouwd, maar het licht verblindt hem, hij moet het eerst in zijn schaduwen en gedempte uitstralingen leeren kennen. Dit doet hij dan door zijn aandacht te richten op de hemelsche sfeeren, op de sterren en planeten die zich daarin bewegen. Astronomie of wil men astrologie is dus zijn studie voor de volgende zeven jaar van 28—35: het wereldstelsel volgens Aristoteles en Ptolemaeus, waarvan we boven spraken, een in de ruimte afgesloten stelsel, dat achter de sfeer der vaste sterren zijn grenzen vindt, maar dat in tijdduur oneindig, in zekeren zin eeuwig is.

Een eeuwige wereld, maar die een nog eeuwiger God — deze uitdrukking past bij het stelsel — veronderstelt. Zoo is Haj nu langs twee wegen, eerst door de bestudeering van de rijken der natuur, daarna uit de beschouwing van de hemelsche wereld tot godskennis gekomen. Nog wacht hem in de volgende zeven jaren de diepste weg, de weg der zelfkennis,

die hem, voorzoover het een mensch mogelijk is, zal brengen tot de innigste kennis van en de gemeenschap met God. In dezen tijd — 35-42 jaar — krijgt hij voor het eerst een zuivere intuïtie, een onmiddellijk aanschouwen van het goddelijk wezen. Slechts voor korten tijd, want hij is niet enkel geest. Hij heeft nl. zich zelf leeren kennen als een drieledig wezen: zijn lichaam als aardsch met zinnelijke begeerten die hem van God aftrekken, zijn ziel als afkomstig uit de hemelsfeer, eindelijk zijn geest of zuivere rede, het hoogste in hem, verwant met den Eeuwige, dien hij een oogenblik heeft aanschouwd.

Om nu zooveel mogelijk nabij God te komen, zoodat God zich in hem kan openbaren, werkt hij in de laatste zeven jaar zijn ethiek uit, een praktische levensleer. Beantwoordend aan de drie deelen van zijn wezen onderscheidt hij in zijn leven drieërlei handelingen: 1°. de dierlijke verrichtingen van het aardsche lichaam; 2°. de daden van zijn ziel, die hem in verbinding houden met de sterrenwereld; 3°. de handelingen van zijn geest, waardoor hij zijn hoogste doel, de mystieke vereeniging met God, hoopt te benaderen.

Wat het eerste, zijn verhouding tot de aarde, betreft, gaat hij nu meer nog dan te voren asketisch leven. Voor de volmaking van zijn hooger leven acht hij het noodig dat het lichaam nog wat in stand blijft, maar dit mag niet over

hem heerschen, waarom hij zich in alles tot het noodzakelijkste beperkt. Hij eet en drinkt dus zoo weinig mogelijk, leeft in hoofdzaak vegetarisch. Daarom ontziet hij alles wat leeft, zorgt ervoor dat de zaden van rijpe vruchten die hij eet in de aarde komen, en beschermt en helpt de dieren, opdat er door zijn schuld geen soort van levende wezens uitsterve. Zorgend voor eigen lichaam, voor plant en dier zijn eiland te doorwandelen beschouwt hij als zijn aardsche roeping.

In de tweede plaats zorgt hij voor zijn ziel, om die in harmonie te brengen en te houden met de hemelsche sfeeren, opdat ze den heilzamen invloed van de sterren kan ondergaan. Daartoe dienen hem o. a. ritmische lichaamsoefeningen. Ook baadt en reinigt hij zijn lichaam, om het zooveel mogelijk gelijk te maken aan de zuivere lichamen van hemelschen ether. Reinheid van lichaam en ritme van beweging symboliseeren hier ook de reinheid der ziel en haar maatvolle beweging, die haar geschikt maken om het goddelijke te ontvangen.

Zóó voorbereid bereikt hij — ten derde — den hoogsten trap van zijn asketische levenswijs: de goddelijke ekstaze. De zinnen zwijgen nu en de lagere begeerten rusten, de verbeelding werkt niet langer, alleen de zuivere rede is op God gericht. Met zijn geest dringt hij door tot het zuivere wezen Gods, dat zich aan

hem in vollen glans openbaart. Daarbij verdwijnt alles, ook zijn eigen zelf, om op te gaan in de aanschouwing en genieting van het Absolute, in de eeuwige liefde tot God.

Wanneer Haj uit zulk een toestand van verrukking tot zelfbewustzijn terugkeert, dan kan hij alleen zeggen wat christelijke en moslimsche mystieken alle eeuwen door tot op onzen tijd herhalen: ik heb ervaren wat geen oog heeft gezien, geen oor heeft gehoord, en wat in geens menschen hart ooit is opgekomen.

Nadat Haj aldus het hoogste beleefd heeft, komt voor hem de tijd om af te dalen tot zijn medemenschen, van wie hij het bestaan zelfs niet vermoedde. Op zekeren dag beleeft hij die grootste verrassing van zijn aardsche leven. Van een ander eiland, het hem onbekende land van zijn geboorte, komt een man die hier de eenzaamheid zoekt. Het is Asâl, die het bedrijvig leven vaarwel heeft gezegd, om zijn laatste jaren te wijden aan meditatie. Hij wil daardoor komen tot een inzicht in zin en beteekenis van Allah's openbaring in den Koran, in Overlevering en Wetgeleerdheid.

Die twee menschen ontmoeten elkaar. Haj, die spoedig de taal der menschen leert, deelt zijn ervaringen mede aan Asâl en toen bleek, zegt de schrijver, de eenheid en volkomen overeenstemming van de openbaring van Allah, zooals Asâl die trachtte te verstaan, en van

de wijsheid van Haj. Asâl zag nu in, dat de populaire beelden, waarin hem de godsdienstige waarheid was overgeleverd en waarvan hij de diepere beteekenis zocht, niets anders waren dan symbolen van de waarheid, die onze natuurfilosoof hem duidelijk maakte. De oogen van den theoloog werden geopend, zijn denken werd verlicht, hij begreep thans de eenheid van rede en openbaring.

Volgens den wensch van Haj, die meende propaganda voor hun gemeenschappelijke waarheid te moeten maken, brengen dan beide vrienden een bezoek aan het eiland van Koning Salamân. Hier wacht hun echter, ten minste Haj die de menschen nog niet kende, een groote teleurstelling. De wereld wil bedrogen worden en op haar eigen manier gelukkig zijn, zoo valt hier te leeren. De groote massa bestaat uit zwakke, zinnelijke schepsels, menschen die streven naar genot, rijkdom en eer, maar die de naakte waarheid niet kunnen inzien noch verdragen. Dit begrijpende leert Haj nu ook bewonderen de wijsheid van Mohammed, die aan de menschen de waarheid heeft gebracht in vormen die ze kunnen verstaan. Hij biedt daarom den Koning beleefd zijn verontschuldiging aan, belooft hem verder niemand in zijn gemoedsrust te storen, en ieder op zijn eigen wijze zalig te laten worden. Daarop zondert hij zich met zijn vriend Asâl van de kudde af en ze keeren naar het

eenzame eiland terug, om daar God in geest en waarheid te dienen tot aan hun dood.

De moraal van deze fabel is zeer duidelijk : de waarheid naakt en zuiver is slechts voor een élite van eenzame geesten, niet voor de menigte bereikbaar. Verder is het duidelijk dat de schrijver in beginsel staat aan de zijde van den wijsgeer, die de held is van zijn verhaal. Immers, eerst door het onderricht van den filosoof worden de oogen van den theoloog geopend voor de diepe mysteries die er in den Koran verborgen liggen. M. a. w. de wijsgeerige mensch kan, volgens Ibn Tofail, tot het zuiverste inzicht en tot het hoogste goed d. i. het heil van zijn ziel komen, opklimmend door eigen ervaring en redelijk nadenken, tot aanraking met den geest der waarheid boven ons, zonder de hulp van een profetische openbaring. De eerste europeesche vertaler heeft daarom aan dit werk niet onjuist den titel gegeven: Philosophus autodidactus, d. i. de door zich zelf geleerde wijsgeer.

Stemmen als die van Ibn Tofail zijn zeldzaam in den Islam. Hoevelen er vroeger en later in stilte mee instemden weten we niet. Tot de enkelen echter van wie we 't weten behoort zijn leerling en vriend Ibn Rosjd.

IBN ROSJD.

De bovengenoemde mystikus Ibn al-Arabi (zie blz. 161) verhaalt ons op zijn eigenaardige wijze,

dat hij, nog heel jong, een bezoek bracht aan den grooten filosoof Ibn Rosjd, die toen naar de zestig liep. Daar de vader van den jongeling zijn vriend was, ontving de filosoof hem op de hartelijkste wijze. „Op vragenden toon sprak hij daarbij: „ja?" — Ik antwoordde: „ja!" Hij was blij dat ik hem begreep, maar de reden van zijn blijdschap vermoedend, zei ik toen: „neen". Daarop verbleekte hij en werd verdrietig. Het was duidelijk dat hij aan zijn filosofie begon te twijfelen en hij vroeg me: „hoe hebt ge de zaak door intuïtie en goddelijke verlichting gevonden? Is het hetzelfde wat wij door nadenken hebben verkregen?" Hierop antwoordde ik: „ja en neen, en tusschen ja en neen ontvlieden de geesten hun stof en de hoofden hun lichamen". Nu werd hij nog bleeker en sidderde en riep hij: „Er is geen kracht en geen macht dan bij Allah, den Verhevene!" Verwonderd daarover en dankbaar tegelijk, dat God zijn wijsheid aan een kind openbaarde, wenschte hij me nog eens te spreken. Ik heb hem echter niet meer ontmoet, doch, op mijn wensch, in een gezicht gezien. Hij zag mij niet. Het scheen dat hij zich om mij en mijn mystiek niet meer bekommerde. Later was ik bij zijn begrafenis. Toen zijn lijk op een lastdier vervoerd werd, legde men, voor het evenwicht, zijn werken op de baar."

Ibn Rosjd is in de europeesche literatuur bekend geworden als de kommentator van Aristoteles. Alle wetenschap van zijn tijd had hij zich

eigen gemaakt. Medikus en jurist, heeft hij zijn vorst als lijfarts en in verschillende rechterlijke en staatkundige betrekkingen, zoowel in Spanje als in Noord-Afrika, gediend. In 1126 werd hij te Kordoba geboren en hij stierf 1198 in de residentie Marokko.

Met den grootsten ijver heeft hij de werken van Aristoteles bestudeerd en verklaard. Aristoteles is voor hem de meest volmaakte mensch, de grootste denker, die in het bezit was van een onfeilbare waarheid, waaraan door nieuwe ontdekkingen van astronomie of fyzika niets meer veranderd kan worden. De goed begrepen Aristoteles moet volgens hem in overeenstemming zijn met de hoogste voor den mensch bereikbare kennis. In den eeuwigen kringloop van het denken heeft Aristoteles het toppunt bereikt en Ibn Rosjd schijnt niet ongenegen om aan te nemen dat het rad der fortuin ook hem boven heeft gebracht. Hoe dit zij, Aristoteles is voor hem de Bovenmensch, door de Voorzienigheid beschikt om te toonen in hoever het menschelijk geslacht de volkomenheid van den wereldgeest kan benaderen. Als hoogste inkarnatie van den geest der menschheid noemt hij zijn meester goddelijk.

Toch is hij zelf nooit tot een zuiver begrip van Aristoteles gekomen. Ook wij hebben dit niet, en Ibn Rosjd beschikte over veel minder hulpmiddelen. Schoon hij er naar streefde zijn moslimsche voorgangers te verbeteren, kon hij zich evenmin

als deze onttrekken aan den invloed van de nieuw-platonische uitleggers, Alexander van Aphrodisias en Themistius. En omdat de Politiek van Aristoteles niet in 't arabisch vertaald was, hield hij zich aan de Staatsleer van Plato.

Ibn Rosjd heeft, om te beginnen, een fanatieken eerbied voor de aristotelische logika, zonder welke er geen heil is in de wijsbegeerte. Hij houdt haar echter niet geheel vrij van stoïcijnsche bespiegelingen over de taal als uitdrukking van het algemeene, en hij ontleent hier en daar aan de arabische taal en literatuur voorbeelden om algemeene regels te illustreeren. Evenals zijn voorgangers rekent hij dan ook de Rhetorika en de Poëtika van Aristoteles tot het logisch systeem, waarvan allerlei misverstand het gevolg is. Tragedie en komedie krijgen b.v. de beteekenis van lof- en schimpdicht, de poëtische waarschijnlijkheid wordt deels bedriegelijke schijn, deels bij benadering bewezen waarheid, de herkenning op het tooneel wordt geduid als apodiktische kennis, enz.

Als geheel moet de logika ons leeren, hoe ons weten uit de bizondere waarnemingen van de zintuigen opklimt tot de waarheid van zuivere rede. Deze is niet voor de menigte, die altijd in het zinnelijke blijft ronddwalen, maar voor hen, die door aanleg, onderricht en gewoonte tot hooger ontwikkeling komen. Het behoort, volgens Ibn Rosjd, tot de innerlijke

noodzakelijkheid van het wereldgebeuren, dat althans enkelen tot de kennis der waarheid komen. Daarom ziet de adelaar de zon in 't gezicht, omdat de natuur anders iets te vergeefs zou hebben gemaakt. Wat schittert is er om gezien te worden en al wat bestaat is er om te worden gekend. De liefde tot de waarheid zou te vergeefs in onze borst zijn gelegd, als de waarheid niet te vinden was, zij het dan ook voor een enkel man.

De bizonderheden van het systeem dat Ibn Rosjd uitwerkt, zijn van meer belang voor de beoefenaars van de geschiedenis dan voor den gewonen lezer. Ik wijs daarom slechts op enkele punten, waar hij van zijn voorgangers min of meer afwijkt. Soms is het slechts een verschil van nadruk.

Boven alles staat voor Ibn Rosjd de eeuwig-noodzakelijke eenheid van de wereld vast. Zij is het eeuwig-noodzakelijk werk van den eenen, eeuwigen Schepper en zou niet anders kunnen zijn dan ze in werkelijkheid is. Als geheel is ze een eeuwig-onverbrekelijke eenheid van stof en vorm, en zoo is het ook met de verschillende hemellichamen en met de soorten van wezens, die de aarde bevolken. Die soorten zijn onveranderlijk, de individuen of exemplaren komen en vergaan. Dit is geen absoluut ontstaan en verdwijnen, maar overgang van mogelijkheid tot werkelijkheid en omgekeerd. Alles volgens

trappen van volmaaktheid, met als hoogste trap het Denken: In zuiver denken bestaat het wezen van God, die de Oervorm van het Al is. Het goddelijk Denken is de oorzaak van het Al (dus niet een Almacht of een goddelijk Wilsbesluit), en heeft het Al tot zijn inhoud. God is het Beginsel en het Einddoel aller dingen, Hij is de Wereldorde, d. w. z. de boven alle tegenstellingen verheven Harmonie, het Al zelf in zijn hoogste wijze van bestaan.

God is zuiver denken, zuivere geest, een eenheid zonder bijmenging. De geesten van de hemelsche sfeeren echter hebben hun lichamen, waarvan beweging het kenmerk is, en zij onderscheiden zich zelf in hun denken van God als hun oorzaak. Zij bezitten dus slechts een betrekkelijke eenheid en zijn minder zuivere geesten naarmate ze verder van God verwijderd, dichter bij onze aarde zijn. Maar ze zijn onsterfelijk.

Dat is de menschelijke ziel niet, d. w. z. de individueele ziel. Deze ziel is niets dan de vorm van een vergankelijk lichaam en moet, omdat de stof het beginsel van het individueel bestaan is, met het lichaam als zoodanig verdwijnen. Alleen de geest der menschheid als geheel blijft voortleven, niet de zielen van de enkele stervelingen. De geest der menschheid is eeuwig, evenals die van de sfeeren boven ons, door wier bemiddeling hij in verbinding staat met

den Oppersten geest, de Godheid die alles omvat.

Ibn Rosjd schijnt met zulk een leer ver af te staan van het moslimsche geloof. Toch wil hij een Moslim zijn en hij heeft het noodig gevonden een afzonderlijk geschrift te wijden aan het verband tusschen godsdienstleer en wijsbegeerte. Wat Ibn Tofail in zijn Haj ibn Jakzân in beeld bracht, dat beredeneert hij. Het is feitelijk een samenvatting van wat zijn voorgangers in het Oosten sedert drie eeuwen al hadden geleerd, maar wij vinden het bij hem het uitvoerigst en het duidelijkst uiteengezet.

Hij gaat hier weer uit van een aristotelische onderscheiding. Aristoteles heeft nl. opgemerkt, dat men over een en hetzelfde onderwerp op drieërlei wijs kan spreken, wat afhankelijk is van het peil van intellektueele begaafdheid, dat de spreker bezit of dat hij bij zijn hoorders veronderstelt. Ten eerste kan men streng logisch te werk gaan, alles bewijzend wat men zegt. Weinig menschen zullen in staat zijn zulk een voordracht te volgen, maar wie de logische bewijzen verstaat, moet de waarheid van het bewezene als noodzakelijk inzien en aannemen. In de tweede plaats kan men zijn onderwerp op dialektische wijs behandelen, d. w. z. men gaat uit van algemeen als waar aangenomen veronderstellingen, aangenomen ten minste in den kring waarvoor men spreekt. Men behoeft hier niets anders te doen dan als waar aan-

vaarde stellingen met elkaar in verband te brengen, de meest voor de hand liggende gevolgtrekkingen te maken, enz. Eindelijk, ten derde, kan de spreker oratorisch zijn, d. i. zich richten tot en werken op gevoel en verbeelding van de menigte, door de waarheid te hullen in beelden en gelijkenissen.

Aan deze drieërlei spreekmanier beantwoorden drie soorten van menschen. Er zijn, ten eerste, enkele streng konsekwente denkers, de wijsgeeren in den strikten zin van het woord, die alles tot de laatste onderstellingen van hun redeneering toe aan een onderzoek onderwerpen. In de tweede plaats komen de meer konventioneele denkers die uitgaan van nu eenmaal aangenomen begrippen als vaste grondslagen om daarop voort te bouwen. Dit doen, zegt Ibn Rosjd, de meeste theologen: zij hebben een overgeleverd leerstelsel, dat zij alleen wat uitleggen of omwerken zonder er iets wezenlijks aan te veranderen. En ten slotte is er de groote massa die niet denkt, maar leeft bij gevoel en verbeelding en naar wie profeten en predikers en wetgevers zich hebben te richten, willen ze verstaan en gehoorzaamd worden.

Aan de hand van deze onderscheiding gaat Ibn Rosjd nu betoogen dat men een en dezelfde waarheid op verschillende wijze kan voorstellen. Het is een middeneeuwsch misverstand, dat hij het bestaan van een dubbele waarheid zou

leeren. Hij kent maar één waarheid en is niet zoo bescheiden als Lessing, die haar aan God overlaat. Neen, hij is er van overtuigd dat mannen als Aristoteles en hij zelf de waarheid zoo zuiver mogelijk bezitten. Maar die ééne waarheid kan op drievoudige wijze gezegd worden. Omdat echter de waarheid op zich zelf maar één is, moet er altijd een wezenlijke overeenstemming bestaan tusschen de geopenbaarde Wet, haar uitlegging door de wetgeleerden en de leer der wijsgeeren. Het volledig inzicht in die overeenstemming heeft natuurlijk niet iedereen; het is slechts te bereiken door zich niet te houden aan de letter van de Wet maar in te dringen in den geest daarvan. Achter het uitwendige woord moet de innerlijke zin, de ware beteekenis van de openbaring worden gezocht. Alle theologen van den Islam doen dit min of meer — zooals Ibn Rosjd terecht opmerkt —, er is niemand die den Koran in alles letterlijk opvat, al zijn ze er zich niet allen van bewust. De wijsgeeren nu gaan bewust verder en toonen aan dat er een volkomen eenstemmigheid is tusschen godsdienstleer en wijsbegeerte. De wijsbegeerte leert de zuivere waarheid, de openbaring geeft haar in symbolen waaraan de menigte behoefte heeft.

Dus... komen we zoo tot overdrachtelijke uitlegging van de heilige geschriften? Eigenlijk deden alle richtingen in den Islam daaraan mede,

vooral de mystieken op de meest willekeurige wijze soms. Zóó willekeurig wenscht Ibn Rosjd, in theorie ten minste, niet te werk te gaan. Ten opzichte van de uitlegging van den Koran verklaart hij niet verder te willen gaan dan het spraakgebruik van de dichterlijke arabische taal toelaat. Dit verhindert echter niet dat hij heel wat in de woorden van den Koran heeft ingelegd, waaraan Mohammed zeker nooit heeft gedacht. Hij weet — en hij is niet de eerste die het doet — sommige uitspraken zoo te verklaren, dat Allah zelf het rationeel-wijsgeerig onderzoek geboden heeft. En daar dit wijsgeerig onderzoek geen grooter meester heeft dan Aristoteles, zoo wordt feitelijk deze de uitlegger van Allah's woord, zijn leer de maatstaf, waarnaar men kan beoordeelen, of een uitdrukking van den Koran in eigenlijken dan wel in overdrachtelijken zin is te verstaan. Aristoteles, zooals Ibn Rosjd hem begrijpt, is de hoogste autoriteit.

Het is moeilijk te zeggen, in hoever Ibn Rosjd zich van deze konsekwentie klaar bewust was. Wij blijven op zekerder terrein, wanneer we met een door hem gegeven voorbeeld verduidelijken, hoe hij den Koran wil hebben opgevat. Ongeveer aldus.

Wij lezen in den Koran (II, 27): Hij (d. i. Allah) is het, die alles hier op aarde voor u schiep, daarna voer Hij op ten hemel, maakte de zeven hemelen, enz. En op een andere plaats

(VII, 52): daar, in den hemel, ging Allah op Zijn troon zitten. De voorstelling is dus deze dat na die schepping en tot op den tegenwoordigen tijd Allah onbeweeglijk op Zijn hemelschen troon zit, zonder eenige verandering. In sommige moslimsche kringen werd dit kras naar de letter opgevat. Wat is daarvan nu waar, vraagt Ibn Rosjd.

De overlevering vertelt dat Mohammed eens aan een zwarte slavin de vraag stelde: waar is Allah? In den hemel, antwoordde zij, waarop de Profeet haar de vrijheid gaf, omdat ze bewezen had een goed moslimsche geloovige te zijn. Dat is waar, zegt Ibn Rosjd, een ongeletterde slavin mag dit als haar waarheid zeggen. Ja, zij moet het wel zoo zeggen, zij kan en zij mag daar geen andere voorstelling of begrip van hebben. Dit is het kinderlijk geloof van de slavin en van de groote massa, die alles letterlijk heeft aan te nemen, zooals het in den Koran staat.

Nu zijn er echter — en dat is de tweede klasse van menschen — die hierover gaan nadenken, o. a. de theologen. Deze komen tot het inzicht, dat de Koran hier symbolische uitdrukkingen heeft gebruikt. Zij begrijpen dat Allah een geest is zonder lichaam, dat Hij dus niet tot een bepaalde ruimte beperkt is, niet ten hemel kan varen, daar niet op een troon kan gaan zitten, enz. Daarom zeggen de theologen niet

met de slavin dat Allah in den hemel is, maar zij noemen Hem alomtegenwoordig.

Eindelijk komen de wijsgeeren met hun onderzoek en zij vinden ook de laatste uitdrukking bedenkelijk. Goed verstaan is ook dat overal tegenwoordig zijn van Allah een symbool, alleen wat minder kras menschelijk dan de uitdrukking van den Koran. Met betrekking tot Allah, die een zuivere geest is, moet nl. al het ruimtelijke volstrekt worden weggedacht. Of ik mij Allah op zijn troon zittend of alomtegenwoordig voorstel, dat is een verschil van graad, geen wezenlijk onderscheid. Om deze reden dan zegt de wijsgeer: Allah is nergens, of: Allah is alleen in zich zelf. Zeker is Allah niet ergens in de wereld of in de ruimte. Eerder nog zou men mogen beweren dat heel de ruimtelijke wereld in Hem is. Alles is in Hem.

Aan de drie genoemde vormen of uitdrukkingswijzen ligt volgens Ibn Rosjd deze eenvoudige waarheid ten grondslag, dat Allah bestaat, hoe men zich Hem dan verder ook moge voorstellen of denken. Allah bestaat en ieder mensch is verplicht, naar de mate van zijn intellektueele begaafdheid, zich deze waarheid eigen te maken: de massa op haar zinnelijk-aanschouwelijke wijze, anderen door een meer verfijnde manier van voorstelling, enkelen, de wijsgeeren, in volkomen zuiver begrip.

De zuivere rede is dus het voorrecht der

wijsgeeren. Hun alleen is het mogelijk, maar ook hun alleen is het geoorloofd, Allah op geestelijke, zuiver redelijke wijze te begrijpen. Willen menschen van lageren rang zich aan het zuivere begrip wagen, dat zou voor hen ongeloof zijn of ketterij. Ibn Rosjd verwijt het zelfs aan moslimsche theologen, met name aan Gazali, dat ze te veel filosofie onder het volk hebben gebracht. Dat brengt de wijsbegeerte in diskrediet en de arme hoofden van de menschen in de war. Eigenlijk behoorde het aan het volk verboden te worden, de geschriften van bespiegelende godgeleerden en wijsgeeren te lezen.

Meent Ibn Rosjd dat werkelijk? Mag een ander de vrijheid van denken niet bezitten, die hij voor zich zelf vraagt en dankt aan de bescherming van den Chalief? Hier ligt het zwakke punt in de theorie. Vrijheid van denken, zegt hij, heeft alleen de bevoegde wijsgeer. Maar wie beslist daarover, of iemand werkelijk een bevoegd denker is en van de hem verleende vrijheid geen misbruik zal maken? Daarop kan hij ten slotte niets antwoorden dan dit: een filosoof is hij die zijn best doet om het te zijn. Onfeilbaar is hij niet. Het gaat den wijsgeer, evenals den rechter in moeilijke en ingewikkelde zaken. Volgens een overlevering heeft de Profeet gezegd: wanneer een rechter alles heeft gedaan wat in zijn macht staat, om de waarheid in een zaak aan 't licht te brengen, en dit gelukt hem,

dan verdient hij een dubbele belooning; gelukt het hem niet, dan een enkelvoudige. Dus ook het eerlijk pogen zonder te slagen, het ernstig zoeken van de waarheid zonder haar te vinden, wordt beloond. Wat is nu moeilijker — vraagt Ibn Rosjd — dan te oordeelen over het al der dingen? Dit immers is het werk der geleerden, terwijl de rechter slechts over bizondere gevallen heeft te beslissen. Geen wonder dat de wijsgeer zich kan vergissen, dat ook hij niet de volle waarheid bereikt.

In het werk, waarvan ik hier de hoofdgedachte weergaf, zegt Ibn Rosjd dat de openbaring van den Koran dezelfde waarheid bevat als de filosofie, hoewel in een anderen vorm uitgedrukt. Elders uit hij een meening die eenigermate hiervan afwijkt. De waarheid van de wijsbegeerte, zoo leert hij op een andere plaats, is zuiver theoretisch van aard; maar de waarheid van de openbaring is bovenal praktisch; aan de laatste moeten we een sociaal-ethische beteekenis geven. De openbaring bedoelt nl. het grootste mogelijk geluk van de massa, en spoort het volk aan om goed te leven, om gehoorzaam te zijn en goede werken te doen. Hieruit zou volgen dat het eigenlijk niet noodig is in den Koran de wijsheid van Aristoteles te zoeken met behulp van een bedenkelijke uitleggingskunst. De Koran zou dan zijn een handleiding van praktische populaire zedeleer. De Profeet,

zoo luidt een oude overlevering, is gezonden om de zeden te verbeteren.

Wij laten natuurlijk ook deze opvatting omtrent de oorspronkelijke strekking van den Koran en de bedoelingen van den Profeet voor rekening van den schrijver. Duidelijker en konsekwenter is deze gedachte uiteengezet door Spinoza in zijn Godgeleerd-Staatkundig Vertoog. Volgens Spinoza ligt het doel van de wijsbegeerte in zuiver bespiegelende waarheid, het doel van de godsdienstige openbaring daarentegen in praktische vroomheid of gehoorzaamheid, d. i. in de orde van de samenleving en het geluk van de menigte. Niemand onder de moslimsche denkers is zoo dicht bij deze opvatting van Spinoza gekomen als Ibn Rosjd.

IBN CHALDOEN.

Aristoteles begrijpen en dan sterven, schijnt het lot van de westersche wijsbegeerte in den Islam te zijn. Ibn Rosjd heeft er maar weinig invloed verkregen. Vele van zijn geschriften zijn in het oorspronkelijke verloren gegaan; wij bezitten ze in hebreeuwsche en latijnsche vertalingen. Leerlingen en aanhangers van naam heeft hij niet gevonden. De moslimsche kultuur moest zich uit Spanje meer en meer terugtrekken en in Noord-Afrika heerschten de Berbers. Evenals in de 11de eeuw loste het rijk zich weer op in kleine

staatjes, maar die nu geheel in de schaduw staan van den vroegeren glans. De lotgevallen dezer staatjes zijn beschreven door Ibn Chaldoen, die echter meer dan door zijn historisch werk bekend geworden is door de filosofische inleiding, die eraan voorafgaat. Hij zoekt, onder den invloed van Plato's staatsleer, de wetten, die de ontwikkeling van de staatsvormen beheerschen, en hij wil daarmee een nieuwe filosofische wetenschap grondvesten: de wijsbegeerte van de geschiedenis of van de vormen der maatschappij.

De familie van Ibn Chaldoen was uit Sevilla afkomstig, hij werd in 1332 te Tunis geboren. Nadat hij veel gereisd en vele kleine vorsten gediend had, stierf hij in 1406 te Kaïro. Een man van rijke ervaring, dilettant in alle wetenschappen, niet zonder vernuft en niet zonder ijdelheid.

De overgeleverde wijsbegeerte met haar gekunstelde begripmatige onderscheidingen bevredigt hem niet. Er zijn meer dingen in den hemel en op aarde dan de mensch kent. Allah schept wat gij niet weet, zegt de Moslim. Alleen de ervaring, niet van den enkeling maar de geheele overgeleverde ervaring van de menschheid, kan ons leeren wat was en is. Niet door formeele logika, maar door kritisch en kombineerend nadenken over de gegevens van de ervaring wil Ibn Chaldoen tot waarheid komen. Nuchter en scherpzinnig bestrijdt hij, zooals ook vele moslimsche god-

geleerden vóór hem het deden, zgn. filosofische wetenschappen als alchemie en astrologie.

Zijn denken richt zich vooral op de ontwikkeling van de menschelijke samenleving. Hiervan zijn de feiten waarneembaar en de oorzaken na te sporen. Want wijsbegeerte is de wetenschap van hetgeen is, uit zijn oorzaken verklaard. Voorzoover dit nu ook ten opzichte van het historisch gebeuren mogelijk is, d. w. z. voorzoover de gebeurtenissen tot de oorzaken teruggebracht kunnen worden, dus de ontdekking van historische wetten mogelijk is, in zooverre is de geschiedenis werkelijk een wetenschap en een deel van de wijsbegeerte te noemen. Ibn Chaldoen, aldus de taak van den wijsgeerigen geschiedschrijver opvattende, gaat daarbij uit van het leidend beginsel, dat oorzaak en gevolg evenredig zijn, dat dus onder dezelfde omstandigheden altijd hetzelfde zal gebeuren. Daar nu met waarschijnlijkheid is aan te nemen dat de natuur van den mensch en de aard der menschelijke samenleving zich in den loop der tijden niet of weinig hebben gewijzigd, zoo is — dit is de bizondere werkhypothese van Ibn Chaldoen — een goed verstaan van het tegenwoordige leven der menschen het beste middel om het verleden te leeren begrijpen en de overlevering op haar juiste waarde te schatten. Wanneer dus de overlevering ons allerlei verhaalt, dat thans tot het rijk der onmogelijk-

heden behoort, dan is aan de waarheid daarvan te twijfelen. Dat de schrijver deze methode meer op de overleveringen van Joden en Christenen dan op de moslimsche toepast, doet aan de beteekenis van het beginsel niet af.

Wat is nu voor hem de geschiedenis? Niet alleen het verhaal van staatkunde en oorlogskunst, maar de ontwikkeling van het gemeenschapsleven, de geheele stoffelijke en geestelijke beschaving der volken in haar wisselend verloop. De geschiedenis behoort ons te laten zien, hoe de menschen werken en zich voeden, waarom ze met elkaar vechten, waarom ze zich onder leiding van hun hoofden tot steeds grooter gemeenschappen aaneensluiten, en hoe ze langzamerhand uit het nomadendom tot een gezeten levenswijze overgaan, waarin kunsten en wetenschappen ontstaan.

Drie vormen van samenleving, die een ontwikkelingsreeks uitmaken, worden door Ibn Chaldoen onderscheiden: het nomadenleven, de dynastie en de stadstaat. Om voedsel voor zich zelf en hun vee te zoeken zwerven de nomaden. Sommigen ontwikkelen zich tot gezeten veehouders, anderen tot landbouwers. Gebrek aan het noodige levensonderhoud leidt tot roof en oorlog en doet de behoefte gevoelen aan aaneensluiting onder een leidend hoofd. Daardoor ontwikkelt zich een dynastie. Groote heerschers stichten dan een stad, waar gemeenschappelijk

leven, wederkeerig dienstbetoon, verdeeling van den arbeid, de bewoners tot welvaart brengt. Maar nu draait het rad der fortuin. De welvaart wordt tot overvloedigen rijkdom, leidt tot onnatuurlijken lediggang en verkwistende overdaad. Door arbeid heeft men den rijkdom verworven, maar nu zoover gekomen laat men anderen voor zich werken. Er ontwikkelt zich een stelsel van uitbuiting, van vleierij en kruiperij. Velen leven er ook op kosten van den Staat, die daarom steeds hooger belastingen moet heffen. Het gevolg is dat de verkwistende en belastingbetalende rijken tot armoede vervallen [1]). Hun onnatuurlijk leven heeft hun allerlei ziekten op den hals gehaald, hun geestkracht is gebroken. Die menschen met hun verweekelijkte lichamen, met hun verfijnde zeden kunnen zich niet meer verdedigen, zij worden afhankelijk van degenen die voor hen moesten werken en zijn niet meer bestand tegen vijanden van binnen of buiten. Maar het noodlottigste is dit dat de banden der gemeenschap, de band van den godsdienst vooral, die vroeger uit nood of door den wil van den leider de burgers bijeenhielden zijn verslapt. Stedelingen zijn niet vroom. Terwijl nu zoo alle banden worden verbroken, komt een jong, krachtig nomadengeslacht uit de woestijn

---

[1]) Van de ellende der proletariërs spreekt Ibn Chaldoen niet.

of een naburig minder door de beschaving aangetast volk de bedorven stad overweldigen. Op de puinhoopen van het oude ontstaat dan een nieuw rijk, dat de stoffelijke en daarna ook de geestelijke goederen van de overwonnen kultuur overneemt. Telkens weer herhaalt zich deze zelfde geschiedenis, de kringloop van de beschaving. Het gaat met de staten als met afzonderlijke families: in vier tot zes geslachten komen ze op en gaan ze onder. Wat het eerste geslacht verzamelde, vermeerdert en bewaart het tweede en derde, en het laatste verteert het.

Ibn Chaldoen maakt verder belangwekkende opmerkingen over de invloeden van ras, klimaat, produktiewijze, enz., waarbij we niet kunnen stilstaan. Als geheel is zijn Inleiding tot de geschiedenis in dien tijd een werk zonder voorbeeld en zonder navolging. Het is een school van wijsheid geworden voor de volgende geslachten van moslimsche staatslieden en diplomaten.

BESLUIT.

Ieder volk, zegt de Koran, heeft zijn Profeet, elke tijd heeft het Boek van zijn waarheid. In ruimeren zin dan waarin Mohammed het heeft bedoeld, is dat het geval geweest in de eerste eeuwen van den Islam. De boeken van theologen en filosofen bevatten de waarheid van en voor hun tijd. Dat ook die waarheid betrekkelijk was, tijdelijk van vorm, symbolisch in haar uitdrukking, dat is nooit tot hun bewustzijn doorgedrongen, daarvan is ook in den nieuwen tijd de moslimsche kultuur in ruimeren kring zich niet bewust geworden. In het heilige centrum van den Islam, aan de Universiteit van Mekka, wordt tot op den huidigen dag het onderwijs gegeven met behulp van middeneeuwsche handboeken. Gebruikt men af en toe een meer modern boek, dan is dit toch een kompilatie uit oude geschriften met enkele toepassingen op de tegenwoordige omstandigheden. In hoofdzaak volgt men daar nog dezelfde leerwijze als aan onze middeneeuwsche universiteiten tot in de 17de eeuw.

Sedert een halve eeuw echter is de geest van de europeesche beschaving begonnen in de moslim-

sche landen binnen te dringen. Wijsgeerige stroomingen van de 19de eeuw, o. a. het Positivisme van Comte en de filosofie van Spencer, hebben zich naar het Oosten verbreid. Voorloopig is de werking ervan zeer oppervlakkig en tot enkele intellektueelen uit de hoogere standen beperkt. Europeesche invloeden hebben zich het meest doen gelden in handel en techniek, veel minder op het gebied van godsdienstige en wijsgeerige levensbeschouwing. Toch ziet het er niet overal meer zoo middeneeuwsch uit als te Mekka. Meer voeling met de europeesche kultuur is er te Konstantinopel, in Kaïro en op enkele andere moslimsche plaatsen, vooral van Britsch-Indië. Kaïro b.v. is eeuwen lang reeds een middenpunt van moslimsche wetenschap geweest en deze komt daar in den laatsten tijd, onder het Engelsche bestuur, meer en meer in aanraking met europeesche opvattingen. Sommigen beschouwen dit als het begin van een nieuwe ontwikkeling en hopen dat de Islam, die in de eerste eeuwen van zijn bestaan zulk een groot aanpassingsvermogen bleek te bezitten, een tweede jeugd zal beleven. 't Is mogelijk. Op 't oogenblik echter moet men zeggen dat de moslimsche volken als geheel nog leven van hun middeneeuwsche overlevering. Of er enkele geleerden zijn die, onder bescherming van vreemde ongeloovige overheerschers, anders denken, dat wijzigt de gezindheid van het volk niet of geeft zelfs hier en daar aanleiding tot reaktie. Van

boven af opgedrongen beschaving heeft geen kans van slagen, vooral niet wanneer ze uitgaat van hen, die andere volken in de eerste plaats als slaven van hun industrie willen gebruiken. Zullen de moslimsche volken tot een hooger standpunt van redelijke en zedelijke zelfbepaling komen, dan moet hun kultuur mede van binnen uit kunnen groeien.

In den tegenwoordigen tijd zijn de europeesche invloeden overwegend, maar in de middeneeuwen, met name in de 12e en 13e eeuw, heeft de Islam in verschillende opzichten een grooten invloed op de christelijke volken van Europa uitgeoefend. Daarover nog een enkel woord. Ik beperk me natuurlijk tot het wijsgeerig denken.

Voor een groot deel door bemiddeling van joodsche geleerden is de filosofische literatuur uit het arabisch of 't hebreeuwsch in het latijn overgebracht. Dit gebeurde te Palermo, aan het hof van keizer Frederik II, die de arabische wetenschap bewonderde, maar meer nog te Toledo, waar een rijke moskee-bibliothcek, ook na de verovering door de Christenen, aan geleerden uit verschillende landen en van verschillend geloof gelegenheid gaf tot wetenschappelijk werken. Een eigenaardig gevolg van deze werkzaamheid was, dat men vele werken van Aristoteles hier eerder uit de parafrazen en kommentaren van moslimsche denkers leerde kennen dan door rechtstreeksche vertaling uit het grieksch. En

een tweede gevolg was, dat velen onder den indruk kwamen van de opvatting van Aristoteles, zooals die het duidelijkst is uitgesproken door Ibn Rosjd, de opvatting nl., dat wij in zijn leer den hoogsten vorm van waarheid bezitten. Dit heeft, onder de christelijke geleerden, veel aanleiding gegeven tot strijd en tot nadenken over de verhouding tusschen theologie en filosofie. Albertus Magnus en de H. Thomas van Aquino, die een gematigd Aristotelisme voorstonden, hebben zich dikwijls beroepen op Farabi en Ibn Sina en op den joodschen, arabisch denkenden en schrijvenden filosoof Maimonides. Maar de leer van Ibn Rosjd werd door hen bestreden. In 1256 schreef Albertus Magnus tegen hem en 15 jaar later de H. Thomas tegen zijn aanhangers, als wier hoofd Siger van Brabant wordt genoemd.

Welk een indruk de moslimsche literatuur en wetenschap op het christelijk Westen hebben gemaakt, blijkt nergens duidelijker dan in de werken van Dante. Voor dezen dichter is ook Aristoteles „de meester van degenen die weten". Den genoemden Siger van Brabant plaatst hij zelfs in het Paradijs. Maar in het voorportaal der hel — bij een soort van gunst niet in de hellepijn zelf — ontmoet hij in het gezelschap van de wijze en groote mannen van Hellas en Rome de twee grootste vertegenwoordigers van moslimsch denken: Ibn Sina en Ibn Rosjd.

LITTERATUUR.

Het volgende overzicht bepaalt zich tot de meest toegankelijke litteratuur en kan ook daaruit slechts een keus geven. Behalve enkele hier genoemde kan de belangstellende lezer nog verschillende andere artikelen raadplegen in de Enzyklopaedie des Islam (naast een duitsche verschijnt er een engelsche en een fransche uitgave), in Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, en in verschillende deelen van de Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, hrsg. von Cl. Baeumker.

I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg, 1910.

D. B. Macdonald, The Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional Theory, New York, 1903.

——, The Religious Attitude and Life in Islam, Chicago, 1909.

——, Aspects of Islam, New York, 1911.

D. S. Margoliouth, The Early Development of Mohammedanism, London, 1914.

C. Snouck Hurgronje, Mohammedanism, New York and London, 1916.

S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe. 2 vols. Paris, 1857—59.

T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart, 1901; engelsche vertaling van Edw. R. Jones, London, 1903.

T. J. de Boer, artt. Ethics and Morality, Philosophy, Soul, in Hastings Encyclopaedia.
I. Goldziher, Die islamische und die jüdische Philosophie (Kultur der Gegenwart, I, 5, 2te Aufl.), Berlin und Leipzig, 1913.
Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam. 5 vols. (In voorbereiding; aangekondigd om in 1921 te verschijnen).
Shaikh Muhammad Iqbal, The Development of Metaphysics in Persia, London, 1908.

Der Koran, übers. von M. Henning, Leipzig, Reclam.
H. Grimme, Mohammed. 2 Teile. Münster i. W., 1892—95. (In dl. II: System der koran. Theologie).
I. Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung (Veröffentl. d. „De Goeje-Stiftung" No. VI), Leiden, 1920.

C. Snouck Hurgronje, Mohammedaansch Recht en Rechtswetenschap (Indische Gids, 1886).
—, Le droit musulman (Revue de l'hist. d. relig., 1898).
I. Goldziher, art. Fikh in de Enzyklopaedie des Islàm.
Th. W. Juynboll, Handbuch des islamischen Gesetzes, Leiden—Leipzig, 1910.
A. v. Kremer, Culturgeschichte des Orients unter den Chaliphen, 2 Theile. Wien, 1875—77.

Schahrastâni's Religionspartheien und Philosohenschulen. übers. von Th. Haarbrücker. 2 Theile. Halle, 1850—51.
M. Th. Houtsma, De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Asch'ari, Leiden, 1875.
C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung (Zeitschr. f. Assyriologie, 1911).

M. Horten, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn, 1912.
—, Die spekulative und positive Theologie des Islam, Leipzig, 1912.
—, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam, I—II. Halle a/S., 1917—18.

Tj. de Boer, De „medicina mentis" van den arts Râzî (Meded. Kon. Ak. v. Wet. Afd. Letterk., dl. 53, Serie A), Amsterdam, 1920.
F. Dieterici, Die Propaedeutik der Araber im 10. Jahrh., Leipzig, 1865; Die Logik und Psychologie, 1868; Die Naturanschauung und Naturphilosophie, 1876; Der Streit zwischen Mensch und Thier, 1858; Die Anthropologie, 1871; Die Lehre von der Weltseele, 1872; (samengevat in: Die Philosophie der Araber im X. Jahrh. 2 Theile, Leipzig, 1876—79).

F. Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, Leipzig, 1882.
O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, Freib. i. Br., 1882.
D. S. Margoliouth, The Book of the Apple (Journ. of the Roy. As. Soc., 1892).
S. Horovitz, Ueber den Einfluss des Stoizismus (Zeitschr. d. D. M. Gesellschaft, Bd 57).
—, Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, Breslau, 1909.
T. J. de Boer, Zu Kindi und seiner Schule (Arch. f. d. Gesch. d. Philosophie, 1899).
M. Steinschneider, Al-Farabi, St. Pétersb., 1869.
Alfârâbî, Philosophische Abhandlungen, übers. von Fr. Dieterici, Leiden, 1892; Der Musterstaat, id., 1900; Die Staatsleitung. id. aus dem Nachl. hrsg. v. P. Brönnle, Leiden, 1904.

Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900.
Avicenna, Traités mystiques, éd. F. Mehren. 5 vols. Leiden, 1889—95.
——, Die Metaphysik, übers. v. M. Horten, Halle a/S., 1907—09.
C. Sauter, Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik, Freib. i. Br., 1912.

R. A. Nicholson, The Mystics of Islam, London, 1914.
Al-Gazâlî, Neubelebung der Religionswissenschaften, übers. v. H. Bauer: 37. Buch. Ueber Intention, Halle a/S., 1916; 12. Buch. Von der Ehe, id., 1917.
Tj. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd, Strassburg i/E., 1894.
D. B. Macdonald, The Life of Al-Ghazzali (Journ. of the Amer. Or. Soc., 1899).
M. Asín Palacios, Algazel dogmática, moral, ascética, Saragossa, 1901.
Carra de Vaux, Gazali, Paris, 1902.
H. Frick, Ghazalis Selbstbiographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen, Leipzig, 1919.
S. v. d. Bergh, De Tempels van het Licht door Soehrawerdi († 1191). (Tijdschr. voor Wijsbegeerte, X, bl. 30 vv.).

M. Asín Palacios, Abenmasarra y su Escuela, Madrid, 1914.
L. Gauthier, Roman philosophique d' Ibn Thofaïl, Alger, 1900.
——, Ibn Thofaïl. Sa vie, ses oeuvres, Paris, 1909.
E. Renan, Averroès et l'Averroïsme [4], Paris, 1882.
L. Gauthier, La Théorie d' Ibn Rochd sur les rapports de la Religion et de la Philosophie, Paris, 1909.

M. Horten, Die Metaphysik des Averroes, Halle a/S., 1912.

—, Die Hauptlehren des Averroes, Bonn, 1913.

Ebn Khaldoun, Prolégomènes, trad. M. G. de Slane. Paris, 1862—68.

R. Flint, Historical Philosophy in France, etc., New York, 1894. (Hierin wordt Ibn Chaldoen als filosofisch geschiedschrijver behandeld).

REGISTER.[1])

A.

Abbasieden. 27, 40, 61, 188.
Abderrachmân ibn Moâwia. 187.
— III. 187.
Aboe Hâsjim. 109.
— Ja'koeb Joesoef. 189.
— Joesoef Ja'koeb. 189.
Abraham. 78, 171.
Absâl, Asâl. 144, 192, 199 v.
Adam. 14, 51, 61.
Agathos Daemon. 61.
Alâ ad-daula. 120.
Albertus Magnus. 224.
Alchemie. 61, 66 vv., 110, 217.
Aleppo, zie Haleb.
Alexander van Aphrodisias. 204.
— de Groote. 114.
Alî. 60, 78.
Allah. 2, 5 vv., 20 vv., 37 vv., enz.
— Zijn namen en eigenschappen. 20 vv., 41 vv., 58. — Almacht. 13, 21 vv., 38 vv., 46 v., 50, 172 vv.
— Barmhartigheid. 21, 77. — Eenheid. 42, 56, 81, 97, 160. — Eeuwigheid. 41 v., 56, 196. — als Geest. 24, 42, 58, 176 v., 206, 211 v.
— Goedheid. 37 vv., 49 v., 103. — Rechtvaardigheid. 37 vv., 49 v, — als Waarheid of Werkelijkheid. 151, 163. — Wil. 21 v., 37 v., 42, 49, 56, 172 vv. — Wijsheid. 23 v., 39 v., 49. Zie verder God (Leer aang.).
Almohaden. 189.
Ammonius. 117.
Analogie. 31 vv., 177.
Andaloesië. 187, 189.
Apollonius van Tyana. 61.
Aql, zie Verstand.
Arabië, Arabieren. 5, 8 vv.,

[1]) Bekende en veel gebruikte namen, zooals *Islam* en *Koran*, zijn in den tekst zonder leesteekens gedrukt. Het Register geeft nu aan dat b.v. de *a* in deze woorden lang is. De laatste lettergreep die lang is heeft den klemtoon.

20, 24, 35, 95, 196.
Arabische taal. 28, 35, 87, 204, 210.
Aristoteles. 54, 61 v., 70 v., 73, 84, 86 vv., 93, 107 vv., 169, 193, 196, 202 vv., 207, 209 v., 214 v., 223 v.
Asâl, zie Absâl.
Asj^{c}arî. 41, 57 vv., 109, 167, 169, 189.
Askese. 38, 63, 73, 76, 99, 105, 114, 144 v., 147 v., 188, 197 v.
Asklepius. 61.
Astrologie. 61, 66 v., 82 vv., 93, 110, 140, 188, 196, 217.
Atomistiek. 43 vv,, 51.
Augustinus, de H., 36, 170.

B.

Bagdâd. 20, 27, 61 v,. 66 v,, 106, 111, 167, 188.
Balînoes, zie Apoll. v. Tyana.
Basra. 47, 77, 104, 108 v., 111, 117.
Bedoeïenen. 5, 145.
Berbers. 188, 215.
Beroenî. 120.
Bloedwraak. 10, 18.
Boechâra. 119.
Boeddha. 146, 151.
Bouwmeester, Joh., 190.
Brahmanen. 48.
Britsch-Indië. 222.
Broeders van Basra. 77 vv., 108, 111, 117 v., 130, 132, 135 v., 140, 189.
Bunyan. 153.
Byzantijnsch Rijk. 24.

C.

Ceylon. 95.
Chorasân. 68, 95, 166.
Christendom, Christenen. 1 v., 6, 8, 19 v., 26, 28 v., 35 vv., 41, 53, 61 vv., 78, 95, 146 v., 164, 187, 218.
Cicero. 69, 77.
Comte. 222.

D.

Dag des Oordeels. 7, 10, 16, 23, 59, 100.
Damaskus. 20, 27, 112, 168, 187.
Dante. 224.
Darwin. 92.
Demokritus. 43.
Denken, zie Verstand.
Derwiesj. 156, 164.
Descartes. 170.
Dhikr. 155 vv.
Dichters. 8 v., 28.
Dierfabel. 95.
Dionysius de Areopagiet. 151.
Duivel, zie Satan.
Dzjâhiz. 47.
Dzjinnen. 95.

Dzjondai-Sâboer, zie Gondesjapoer.
Dzjordzjân. 119, 166.

E.

Eeuwigheid (v. d. Korân). 37, 41, 58.
— (v. d. wereld). 72, 112, 116, 127 v., 137 v.; zie verder Allah, God en Schepping.
Efsjana. 119.
Egypte. 24, 60.
Eklekticisme. 32, 60 vv., 109 v., 116 v., 122, 170.
Ekstaze. 84, 109, 156 v., 198 v.
Emanatie, 65 v., 97 v., 101, 116, 125 vv., 136 vv.; zie ook Schepping.
Empedokles. 54, 61, 188.
Engelen. 12 v., 15, 83, 85, 91, 98, 102, 105, 125.
Erôs. 99, 151.
Ethiek, zie Moraal.
Euklides. 61, 124.
Europa. 1 v. 27, 63 vv., 69, 77, 120, 190, 222 v.

F.

Fakier. 156.
Fanâ. 152, 157.
Fârâbî. 111 vv., 119, 167, 169, 189, 224.
Fatalisme, zie Wil (vrije).
Fiqh. 29 vv.
Firdausî. 120, 169.
Franciscus, de H., 163.
Frederik II. 223.

G.

Gabriël. 5.
Galenus. 61, 69 v., 72, 93, 119.
Gazâlî. 128, 147, 166 vv., 189, 213.
Geest, zie Engelen, Levensgeest en Ziel.
Gehoor. 14 v., 18, 24, 42, 53 v., 85 v., 130.
Geloofsleer. 11, 14 vv., 35 vv., 118, 153, 167, 176 v.
Genot. 73 v., 94, 141.
Germanen. 27.
Geschiedenis (Filosofie v. d.) 216 vv.
Getal (Kracht v. h.). 81 vv., 88 vv., 92, 97 vv., 101, 179 v., 193.
Gewoonterecht. 8 v., 32.
Gezicht. 14 v., 18, 24, 42, 53 v., 85 v., 114 v., 130.
Gnosis, Gnostieken. 8, 146 vv., 158 vv., 202.
God (Leer aang.). 65 v., 72, 101 vv., 136 vv., 142 v., 148 vv., 156 vv., 169 vv., 176 v, 196 vv., 205 v., 210 vv.; zie ook Allah.
Goethe. 160.
Gondesjapoer. 61.

Grieken, (-land), grieksch. 8, 26 v., 36 vv., 48, 57, 60 vv., 70, 87, 95, 105, 117, 130, 196, 223.
Guadix. 189.

H.

Haj ibn Jakzân. 141 vv., 190 vv.
al-Hakam II. 187.
Haleb. 112.
Halten (myst.). 153 v.
Hamadân. 119 v.
Hanefiet. 105.
al-Haramain. 167 v.
Hâroen al-Rasjied. 54.
Harrân. 60 vv.
Hart (als zetel der ziel). 14 v., 18, 94, 158 v., 184.
Heilige geest. 134.
Heiligen. 12, 162 vv., 185 v.
Heilige Oorlog. 17, 19, 34, 155, 168.
Hel. 7, 16, 19, 22, 30, 37 v., 50, 100, 103.
Hellenisme. 26 vv., 32, 60 vv., 152, 174.
Hemel, zie Paradijs.
Hemelreis. 84.
Henoch. 61, 78.
Hermes (Trismegistus) en hermetische wijsheid. 61 vv., 84.
Hierotheus. 151.
Hippokrates. 61, 69.
Hisjâm. 109.
Honain ibn Ishâq. 62.
Horten. 48.
Huwelijk (moraal v. h.). 181 v.; zie ook Askese.

I.

Ibn al-ᶜArabî. 161 v., 185 v., 188, 201.
Ibn Chaldoen. 215 vv.
Ibn al-Haitham. 120.
Ibn Rosjd. 189, 201 vv., 224.
Ibn Sînâ. 106, 111, 118 vv., 167, 169, 173, 175, 185, 189, 224.
Ibn Tofail. 189 vv.
Ideeënleer. 55, 96, 114, 116.
Indië. 27, 48, 54, 78, 95, 105, 151, 222.
Intentie. 17, 33.
Intuïtie. 134, 141, 197, 202.
Isfahân. 119 v.
Isfarâjînî. 48.
Islâm. 1 vv., 5 vv., enz.

J.

Jezus. 6, 78, 84, 103 v., 150, 183.
Joden, Jodendom. 6 v., 19 v., 28 v., 53, 62 v., 78, 95, 105, 146, 187, 218, 223.
Johannes van Damaskus. 36.
— Philoponus. 117.
Jona. 6.

K.

Kaïro. 216, 222.

Kategorieën (van Aristoteles en Porphyrius). 86 v.
— (wettelijke en zedelijke). 33 v., 105.
Kausaliteit. 43 vv., 137, 171 vv., 217.
Kennisleer. 6 vv., 14, 23 vv., 32, 52 vv., 55 vv., 70 v., 80 v., 86, 93 vv., 98 v., 115, 121 vv., 156 vv., 164. 170 vv., 178 v., 190 vv., 204 v., 207 vv., 216 v.
Kindermoord. 10, 18.
Kindî. 62, 110.
Kirmân. 68.
Koemoen. 51.
Konstantinopel. 1, 222.
Kopernikus. 139.
Korân. 5 vv., enz.
— (Wetenschap v. d.). 28 v., 79.
— Zie ook Eeuwigheid.
Kordoba. 187 v., 203.
Kruistochten. 1, 168.

L.

Lessing. 209.
Leukippos. 43.
Levensgeest. 52, 72, 195.
Licht (Metafyzika v. h.). 50, 64 vv., 72, 89 v., 98, 148 v. zie ook Verlichting.
Liefde tot God (myst.). 105, 145, 148 vv., 160 v., 199.
Logika. 28, 31, 39, 79, 86 vv., 110, 117, 121 vv., 140, 170, 204 v., 216.; Zie ook Kennisleer.
Lokalisatie van zielsvermogens. 14, 72 v., 94, 130 v.
Lokmân. 8.
Loutering. 72, 100.

M.

Magie. 66, 82, 102; zie ook Wonderen.
Mahdî. 7, 189.
Maimonides. 224.
Marokko. 189, 203.
Medische wetenschap. 61 vv.
Medîna. 9, 20, 27, 168.
Mekka. 9, 27, 90, 153, 168, 187, 220.
Mensch (Leer aang. d.). 14 vv., 45 v., 93 vv., 105 v., 196 vv.; vgl. ook Ziel.
Merw. 112.
Mesopotamië. 95, 105.
Moeammar. 54 vv.
Moetazilieten. 37 vv., 47 vv., 55 vv., 109 v., 142, 188.
Mohammed. 5 vv., enz.
— (Vereering en navolging v.). 20, 30 v., 75, 78, 160, 184.
— ibn Toemart. 189.
Mongolen. 2.
Monotheïsme. 7.
Mooren. 1, 187 v.
Moraal. 17 vv., 73 vv., 197 v., 214 v.; zie ook Plichtenleer.

Moslims. 1, enz.
Mozes. 6.
Muziek. 67, 85 v., 112, 157 v.
Mystiek. 8, 14, 16, 61, 63 vv., 79, 106, 120, 134, 140 vv., 146 vv., 188, 197 vv., 202, 210.

N.

Nacht. 1001, 2.
Nâmoes. 101 vv.
Natuurfilosofie. 66, 88 vv., 114 v., 125 vv., 170, 194 vv., 205.
Natuurlijke godsdienst. 48 v.
Natuurlijke historie. 39.
Nazzâm. 47 vv., 57, 109.
Neigingen (goede en kwade). 15.
Nicholson. 150, 152 v.
Nieuw-Platonisme. 42, 56, 89, 107 vv., 116, 146 vv., 169, 177.
Nieuw-Pythagoreeërs. 61.
Nirwâna. 152.
Nisjaboer. 167.
Nizâm al-Moelk. 167.
Noach. 6.
Nöldeke. 147.

O.

Omajjaden. 27, 36, 187 v.
Oneindige, het, (aktueel en potentiëel). 128 v., 135, 174.
Oorzakelijkheid; zie Kausaliteit.
Onsterfelijkheid der ziel. 16, 76 v., 94 v., 108, 128 v., 135, 175 v., 206 v.
Openbaring. 5 vv.; zie verder Rede.
Opstanding. 7, 16, 59, 100, 136, 145, 169, 175 v.
Overeenstemming der gemeente. 31 vv., 40, 170.
— der geleerden en wijsgeeren. 32, 40, 70, 108 v., 112 vv., 123 v.
Overlevering. 8 v., 28 vv. enz.

P.

Palermo. 223.
Pantheïsme. 147, 152, 160, 206.
Paradijs. 7, 16 v., 37 v., 100.
Pelagianen. 38.
Persoonlijkheid. 10, 22, 47, 105, 170 v., 175.
Perzië. 24, 27, 48, 50, 60 v., 66, 95, 105, 112, 119, 147, 151, 160, 166, 187.
Plato, Platonisme. 8, 54, 57, 61, 63, 69, 71 vv., 77 v., 81, 101, 108 vv., 112 vv., 119, 170, 204, 216.
Plichtenleer. 26 vv., 75, 79, 118, 153, 166, 176, 179 vv.
Ploetarchus. 61, 69, 77.
Plotinus. 84, 108 v.
Pockocke. 190.
Porphyrius. 86 v., 122.
Principium individuationis. 89, 135.

Profeten, Profetisme. 5 vv., 15, 64 v., 102 vv., 134, 178, 185 v., 208, 221.; zie ook Rede en Openbaring.
Proklus. 108.
Ptolemaeus. 61, 82, 84, 86, 89, 126, 196.
Pythagoras, Pythagoreeërs. 61, 63, 81, 96 v., 110.

Q.

Qosta ibn Loeqa. 62.
Quadrivium. 67, 79, 81 vv., 112.

R.

Raj. 66, 119.
Rationalisme. 16, 48 v., 57 v., 140, 210.
Rāzī. 66 vv.
Recht. 8 vv,, 19, 29 vv.; zie verder Moraal en Plichtenleer.
Rede; zie Verstand.
Rede en Openbaring. 5, 12, 14, 48 v., 57 v., 62 vv., 123, 199 vv., 207 vv.
Reland. 190.
Remonstranten. 38.
Renaissance. 77.
Robinson Crusoë. 192.
Roemî. 164 v.
Romeinen. 25 vv.
Rozenkruisers. 64 v.
Ruimte. 44 vv., 51, 71, 89, 126 v. 212.

S.

Saif ad-daula. 112.
Salamân. 144, 192, 200.
Salomo. 8.
Samâ. 157.
Satan. 13, 18, 39, 50, 102, 155, 184, 195.
Schepping. 11 vv., 43 vv., 48, 50 v., 55 v., 59, 71 v., 98 vv., 112, 116, 127 vv., 169, 171 vv., 205 v.
Schopenhauer. 74.
Seth. 61.
Sevilla. 216.
Sfeerentheorie. 83 vv., 89 v., 126 v., 137 vv., 196.
Siger van Brabant. 224.
Sjâfiî. 181.
Sjarie^{c}a. 103; zie Plichtenleer en Wet.
Sjî^{c}ieten. 7, 60, 109, 112, 119.
Skepsis. 48, 54, 168, 170.
Snouck Hurgronje. 40.
Soefî, Soefisme. 106, 112, 147 vv., 166, 168.
Soenna. 31 v.
Sokrates. 69, 71, 75 v., 78, 108, 115.
Solon. 61.
Spanje. 1.
Spencer. 222.
Spinoza. 160, 190, 215.
Sprong (Leer v. d.). 51.
Stephan Bar Soedaili. 151.
Stoa, Stoïcijnen. 33 v., 41,

50 vv., 69, 75, 101, 204.
Stof; zie Natuurfilosofie.
Syrië. 24 v., 27 v., 35 v., 60 vv., 95, 105, 151.

T.

Taalwetenschap. 31, 87, 117.
Testament (Oud en Nieuw). 6, 104, 150.
Thâbit ibn Qoerra. 62.
Thales. 61.
Themistius. 204.
Theodicee. 50, 142 v.
Thomas van Aquino. 36, 224.
Toes. 166 vv.
Toestanden (myst.). 153 v.
Toledo. 223.
Tonos. 51.
Tora; zie Testament.
Transoxanië. 111.
Tunis. 216.
Turken, Turkije. 1 v., 111, 166 v.
Tijd. 44 vv., 72, 89, 127 v., 129.

U.

Uitlegkunde. 11, 24, 28, 42, 57 v., 78, 102 v., 176, 209 vv.

V.

Verdraagzaamheid. 19 v., 29, 36, 40, 78, 162 v., 200, 213.
Vereeniging met God (myst.). 104, 152, 159 v., 164 v., 178, 185, 197 vv.
Verlichting (Wijsbegeerte der). 63 vv., 188, 190 v.
— (myst.). 156 vv., 178.
Verstand. 8, 23, 48 v., 57 v., 66, 70 vv., 96 vv., 110, 122 vv., 132 vv., 138, 141 v., 158 v., 205, 212 v., 214 v.
Voorzienigheid. 41, 140, 169, 174 v.
Vorm; zie Natuurfilosofie.
Vrijmetselaars. 65.

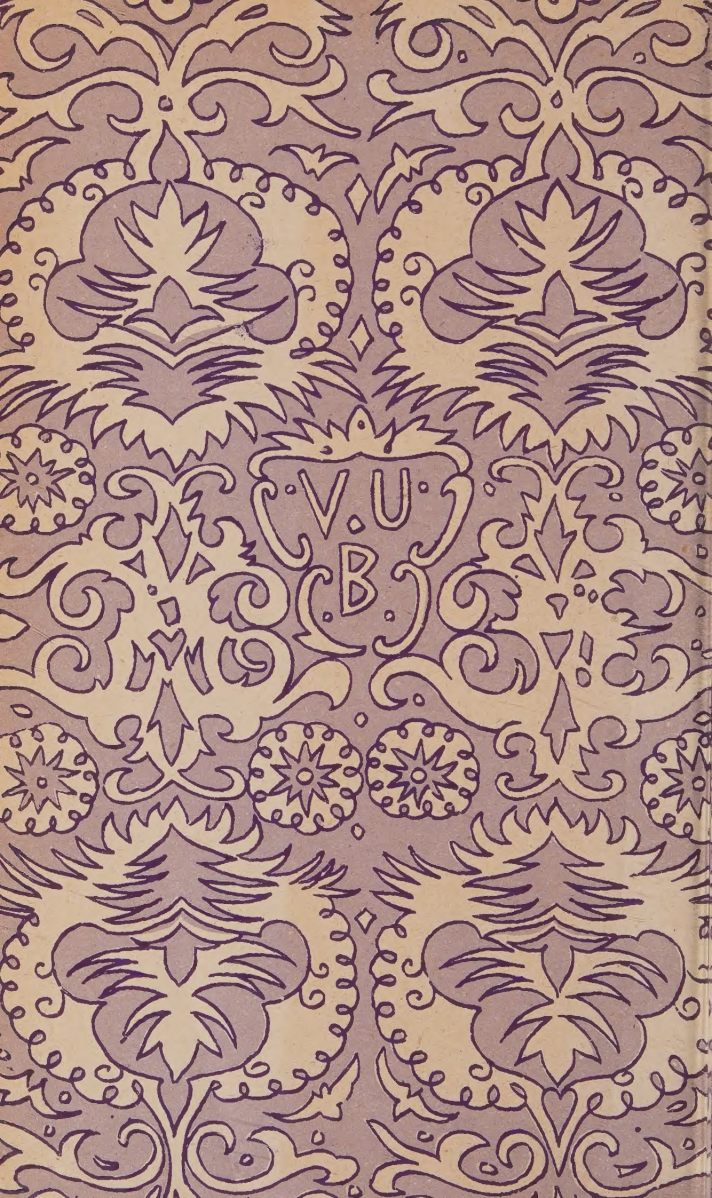
W.

Waarheid (Leer v. dubbele). 208 v.; zie Kennisleer.
Waarneming (Leer v. d.). 52 vv., 70, 93 v., 99, 122 v., 130, 204.
Waarzeggers. 8.
Wâlî. 163.
Wasiedzj. 111.
Weenen. 1.
Wereld (Leer aang. d.). 11 vv., 37, 43 vv., 51 v.
— (Vernietiging v. d.). 46 v., 100; zie verder Natuurfilosofie en Schepping.
Wereldjaren. 98.
Wereldwet; zie Nâmoes.
Wereldziel. 71 v., 91, 96 vv.
Werken (goede). 16 vv., 37 v., 145, 164, 184.

Wet. 19 v.; zie Plichtenleer en Sjarie'a.
Wetenschap; zie Kennisleer.
Wetenschappen (Klassifikatie der). 78 vv., 116 vv., 121.
— (oude). 28.
Wil (Vrijheid v. d.). 15 v., 22, 37 vv., 50, 52, 56 vv., 173; zie ook Kausaliteit.
Wiskunde; zie Quadrivium.
Wonderen. 6, 11 vv., 91, 102, 105, 162 v., 171, 179, 186.
Wijsheid. 8, 25, 60, 63 vv., 99, 151 vv.; zie verder Gnosis en Kennisleer.

Z.

Zelfkennis. 79, 196 v.
Ziel (Leer aang. d.). 14 vv., 45 v., 52 v., 56 v., 63 vv., 72 v., 79 vv, 93 vv., 96 vv., 110 vv., 115, 126, 129 vv., 153 vv., 180 vv., 198, 206.
Zielsverhuizing. 72, 94 v., 99 v., 135 v.
Zielsvermogens; zie Lokalisatie.
Zoroaster. 48, 78, 103.


V.U.B.

V. U. B.

Spoedig verschijnen:

Dr. J. L. PALACHE, Inleiding in den Talmoed.

Prof. Dr. K. H ROESSINGH, Het Modernisme in Nederland.

Dr. H. J. F. W. BRUGMANS, Psychologische Methoden en Begrippen.

Prof. Dr. W. B. KRISTENSEN, Typen van godsdienstig Leven en Denken.

Ds. J. J. THOMSON, Inleiding tot den Russischen Roman.

Prof. Dr. H. BOLKESTEIN, De economische Geschiedenis van de Oudheid.

Ds. D. H. TH. VOLLENHOVEN, Moderne stroomingen in de Fransche Wijsbegeerte. 2 Dln.

Prof. Dr. TH. J. STOMPS, Bevruchting en generatiewisseling in het plantenrijk.

Mevr. T. EHRENFEST en Dr. J. DROSTE, Integraal- en differentiaalrekening.

Dr. J. H. GUNNING Wzn., Inleiding tot de Studie der Paedagogiek.

P. L. KLEYBURG, Nederlandsche agrarische Economie.

Prof. Dr. IS. VAN DIJK, Socrates.

Prof. Mr. J. C. VAN OVEN, Inleiding tot het Nederl. Burgerlijk Recht.

HERMAN WOLF, Goethe's Faust.

Prof Dr. A. J DE SOPPER, Immanuel Kant.

Mr. L. J. PLEMP VAN DUIVELAND, De Courant.

I. Tot aan de 10e eeuw vóór Christus.

II. Van de 10e eeuw tot aan de 6e eeuw vóór Christus.

VOLKSUNIVERSITEITS BIBLIOTHEEK

REDACTIE

Prof. Dr. J. DE ZWAAN, Groningen, *Voorzitter*; Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM, Amsterdam, *Ondervoorzitter*; Dr. N. ADRIANI; Prof. Mr. D. VAN BLOM; Prof. Dr. J. BOEKE; Prof. Dr. H. BOLKESTEIN; Prof. Dr. F. J. J. BUYTENDIJK; RADEN Dr. HOESEIN DJAJADININGRAT; H. J. G. JANSSEN VAN RAAY; Prof. Mr. J. VAN KAN; Prof. Dr. J. W. PONT; Prof. Mr. N. W. POSTHUMUS; Prof. Dr. A. H. M. J. VAN ROOY; Prof. Dr. C. SNOUCK HURGRONJE; Prof. Ir. J. A. G. VAN DER STEUR; Dr. H. H. ZEIJLSTRA Fzn., Deventer, *Secretaris*.

Prijs per nummer (250 bladz.) gebonden f 2.50

Zes nummer naar keuze, à f 2.25

Evenals gelijksoortige buitenlandsche uitgaven, wil de V. U. B. trachten den beschaafden lezer, die naar meer inzicht en ontwikkeling streeft, een juist begrip bij te brengen op ieder gewenscht terrein van beschaving, wetenschap, kunst en techniek.

Met de Volksuniversiteiten houdt zij geen rechtstreeksch verband, hoewel de V. U. B. eenzelfde doel nastreeft.

Populair in den goeden zin van het woord.

Door haar oriënteerend karakter is de V. U. B. voor studeerenden onmisbaar.